[illegible]

HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA [illegible]

Martin Persson Nilsson

Historia de la religión griega

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
A History of Greek Religion
Oxford University Press, Londres, 1925

Traducida de la edición, corregida (1956), por
Atilio Gamerro

La revisión estuvo a cargo
del departamento técnico de la Editorial

© 1961
EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES · Florida 656
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

Revisada en 1952

Desde que apareció en 1925 la primera edición de esta obra, muchos artículos y trabajos más extensos se han ocupado en la religión griega, por ejemplo, O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 3 vols., 1926-38; U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., 1931-32; H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, 1925, y *A Handbook of Greek Mythology*, 1928. Pero, desgraciadamente, las dificultades de estos tiempos han impedido la modificación en gran escala del texto correspondiente a la primera edición. Creo, sin embargo, que las opiniones allí vertidas tienen todavía vigencia, salvo en lo que respecta a pequeños cambios y modificaciones. Mi *Geschichte der griechischen Religion* (en el *Handbuch der Altertumswissenschaft*) trae documentos y análisis exhaustivos; el primer tomo de la misma, hasta la época de Alejandro Magno, apareció en 1941, y el segundo, hasta el fin de la antigüedad, en 1950. Por eso, el lector no debe dejar de leer atentamente este prefacio y las notas agregadas a pie de página, constituidas por *addenda*, correcciones y referencias a autores antiguos.

Los materiales reunidos en mi obra *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* publicada en 1927, han servido de base para el capítulo sobre la religión prehistórica de Grecia. Desde entonces, se han realizado muchos descubrimientos y han aparecido muchos artículos y libros sobre el tema. Sólo hace falta mencionar aquí el libro de sir Arthur Evans, *Palace of Minos,* vols. II-IV. Una breve reelaboración del tema apareció en la *Gesch. d. griech. Rel.,* I, págs. 237 y sigs., y otra más completa en la segunda edición de *MMR²,* 1950, donde los problemas planteados en ésta y en las páginas siguientes reciben un tratamiento más extenso. En la obra más antigua, había considerado las religiones cretense y micénica como formando en esencia una unidad, ya que los testimonios son monumentos, pero también señalaba algunas diferencias. El Hades, el mundo de las sombras, no es cretense; la diosa con escudo de la tableta calcárea de Micenas (pág. 38), precursora de Atena, es una versión micénica de la diosa doméstica cretense; el opulento culto funerario de los micenios contrasta con la pobreza de las tumbas de la gran época de Creta. Los magníficos hallazgos en Midea [1] proporcionan un ejemplo reciente. Las excavaciones suecas en Ásine han revelado un anaquel con ídolos y vasijas, como en las capillas domésticas de Creta, pero junto a ellos había una gran cabeza y un hacha de piedra, posiblemente Zeus y su rayo. El anaquel no se hallaba en una pequeña capilla sino en una esquina del *mégaron* *,

1. A. W. PERSSON, *The Royal Tombs at Dendra near Midea,* 1931.

* Según el uso corriente, los nombres griegos, propios y de instituciones, se han españolizado; los pocos casos en que se ha preferido transcribirlos (señalando con circunflejo las vocales lar-

el gran vestíbulo [2]. El culto estaba abierto al público.

Un nuevo examen de las relaciones entre la religión micénica y la cretense por un lado, y por otro con Homero, planteó nuevos problemas. Los micenios eran griegos y, a diferencia de los pacíficos cretenses, constituían un pueblo guerrero. Muchos mitos heroicos y especialmente los grandes ciclos míticos provienen de la época micénica [3]; y con ellos dioses tan estrechamente asociados a los mitos, que es imposible separarlos. El Estado divino, el Olimpo, sigue el modelo del reino micénico: un rey poderoso que rige a vasallos algunas veces poco sumisos. Se planteó el problema de saber si el aparato externo de los cretenses no ocultaba ideas micénicas de muy diferente carácter. Cuestiones de este tipo se suscitan fácilmente cuando un pueblo menos civilizado se apodera de las formas artísticas de una cultura altamente desarrollada; un ejemplo típico es la representación de Ahuramazda con la forma del dios Assur. Homero conserva una herencia de la época micénica [4]. Más importante que los detalles arqueológicos es el hecho de que Homero conoce solamente la Grecia predórica, y describe una sociedad feudal gobernada por un rey guerrero. Quizás haya conservado también algunos elementos de las creencias religiosas micénicas. En la *Gesch. d.*

gas y suprimiendo el acento agudo cuando recae sobre una de ellas) aparecen en *cursiva*. En el índice analítico se registran los principales nombres griegos con su grafía original. (N. del E.)

[2] Ver mi *Minoan-Mycenaean Religion*, págs. xx y sig. y láminas III y IV, y J. D. S. PENDLEBURY, *The Archaeology of Crete*, 1939.

[3] El tema aparece tratado "in extenso" en mi *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932.

[4] Hay una explicación en mi obra *Homer and Mycenae*, 1933.

griech. Rel., I, págs. 338 y sigs., señalé dos elementos de ese tipo: el fatalismo propio de una época guerrera, y el aparato divino, cuyo origen debe buscarse en parte en la creencia acerca de una relación personal entre el hombre y el dios. Actualmente, el contraste entre inhumación en la época micénica y cremación en Homero, ya no resulta tan agudo. En Midea, los muertos estaban depositados en sarcófagos, pero las ofrendas funerarias aparecían en parte quemadas. Muchas tumbas micénicas revelan señales del fuego, y en sepulturas tardías, inmediatamente posmicénicas, aparecen huesos calcinados. Homero sólo conoció el túmulo. La parte superior de la tumba en *thólos* [o en forma de cúpula] sobresalía de la tierra y se cubría con un túmulo, pero de igual manera se cubría una tumba en *thólos* que estuviera a ras de tierra [5]. Parece que algunas veces una piedra coronó la cúspide. Los micenios eran griegos, antepasados de los griegos históricos; no hay por qué colocar a ambos en compartimientos estancos. Se justifica, entonces, que tratemos de buscar en Homero huellas micénicas.

Algunos antropólogos modernos acusan a los investigadores de la antigüedad de no prestar atención al uso de los mitos como textos rituales o de no fijarse en la importancia social de los mismos [6]. Lo único que esto prueba es que los antropólogos no conocen los mitos griegos ni sus rasgos característicos. Juzgar los mitos griegos

5 N. Valmin, "Tholos Tombs and Tumuli" en *Corolla archaeologica* (*Acta Instituti Romani Regni Sueciae,* II), 1932, págs. 216 y sig.

6 Por ejemplo, B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology,* 1926. Para un enfoque sensato del problema, ver E. Ehnmark, "Anthropomorphism and Miracle", *Uppsala Universitet Aarsskrift,* 1939, fasc. 12, págs. 136 y sig.

por los patrones correspondientes a ciertos pueblos primitivos es tan inadecuado como aplicar a los mitos de pueblos primitivos los patrones griegos, según se hizo antiguamente. Poseemos muy escasos restos de textos rituales griegos; raramente aparecen en ellos referencias a los mitos. En las fiestas de los dioses se cantaban mitos, pero eran composiciones poéticas, no litúrgicas. Pocas veces el mito influyó en el ritual[7]. El mito tuvo gran importancia social; a ella nos referimos en la pág. 78; en las págs. 293 y sigs., estudiamos su importancia política[8]. La afirmación de que "el mito es esencialmente una explicación, una especie de ciencia primitiva", es incorrecta. Los *ditia* no se pueden comparar con la ciencia. El deseo humano de encontrar una explicación para todo lo que llama su atención es universal y adopta a menudo formas fantásticas. Tales *ditia* son comunes a todos los pueblos. Sobre el problema más difícil y oscuro de la época arcaica, el orfismo, han aparecido diversos estudios[9] desde el momento en que el profesor Kern preparó el terreno coleccionando testimonios y fragmentos. En un análisis serio y minucioso, el profesor Linforth trata casi de barrer con el orfismo. Reconoce como órfico sólo aquello "sellado con el nombre de Orfeo". Pero ese sello es una farsa; todos los escritos órficos son apócrifos. Linforth pasa por alto el hecho de que "orfismo" es un nombre convencional para la rama más

7 Ver H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*, 1930.

8 Ver mi obra *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, 1951.

9 Mi artículo, "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *Harvard Theol. Rev.*, XXVIII, 1935, págs. 181 y sig.; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941.

importante de distintos movimientos religiosos, y que no se lo puede separar de los mismos. Señala con razón (págs. 327 y sigs.) que, según Olimpiodoro, el hombre no nació de las cenizas de los Titanes sino del hollín que había en el humo desprendido de sus cuerpos abrasados. Olimpiodoro es un autor tardío, lo mismo que los que cuentan que los Titanes comieron los desgarrados miembros de Dioniso niño. Pero esto último ya estaba implícito; el rito dionisíaco de desgarrar en pedazos un animal (en el mito, un niño) y comer su carne, fue convertido por los órficos en el mito de los Titanes que desmiembran al niño Dioniso. El origen del hombre a partir de los Titanes está implícito en la opinión tradicional, citada por Platón, acerca de la naturaleza titánica del hombre. El hombre no es todo maldad; también posee algo divino. En lo que se refiere a la transmigración de las almas, las palabras de Píndaro (*Olímpica* II, v. 56 y sigs.) que preceden a la cita de la pág. 275, interpretadas correctamente, resultan importantes: afirman que, así como el hombre puede obrar mal en este mundo y ser castigado en el otro, así también puede obrar mal en el otro mundo y ser castigado en éste. El hombre alterna entre este y el otro mundo.

Mi obra *Greek Popular Religion*[10] se ocupa con mayor amplitud en ciertas partes del tema de los capítulos tercero y cuarto; traté allí de describir la religión griega desde el punto de vista del campesino y del hombre de la calle. Contiene además un capítulo sobre la religión eleusina. Al interpretar el mito que está en la

[10] New York, Columbia Press, 1940, reimpreso en 1947, con ilustraciones.

raíz del culto eleusino (cf. pág. 195)[11], consideré que los cuatro meses en que Core se halla ausente son los meses de verano. Esto ha sido discutido; sin embargo, mi interpretación resulta irrefutable si se toman seriamente en cuenta dos detalles: primero, que Deméter no es una diosa de la vegetación en general sino de los cereales en particular; segundo, el clima de Grecia y el calendario agrícola. Después de la cosecha, en junio, el grano se almacenaba en silos subterráneos. No se lo sacaba hasta octubre, época de la siembra (cf. pág. 156); sólo entonces Core se reunía con su madre. Durante esos cuatro meses, los campos están desolados y estériles, abrasados por el sol ardiente. No se ve ningún verdor: Core está ausente.

Mencionamos sólo de paso (págs. 327 y 338) el choque entre la religión y sus críticos, que culminó en los famosos procesos por ateísmo en Atenas. En última instancia, el problema estuvo condicionado por las ideas revolucionarias difundidas por los sofistas y los filósofos de la naturaleza; pero en mi *Greek Popular Religion* traté de demostrar que los adivinos provocaron el conflicto, pues se habían dado cuenta de que la filosofía de la naturaleza constituía un peligro para su arte. Si fenómenos tales como eclipses, anormalidades orgánicas en los animales, etc., dependían de causas naturales, eso significaba que no eran presagios y que, por lo tanto, el arte de los adivinos era inútil. Procesos de ese tipo, además, tenían lugar por motivos políticos; apareció en escena también el resentimiento del hombre co-

11 Me ocupé *in extenso* en la religión de Eleusis en mi artícu- "Die eleusinischen Gottheiten", *ARw*, XXXII, 1935, págs. 79

mún contra los sofistas, a quienes se acusaba de ser los provocadores del libertinaje y la corrupción de los jóvenes. Esto es evidente en la acusación contra Sócrates.

En un libro más reciente, *Greek Piety* [12], enfoqué la religión griega desde otro ángulo, con la intención de determinar las líneas principales de las ideas griegas referentes al mundo, al universo, a las vicisitudes de la vida humana y a su dependencia de potencias superiores; esas ideas tuvieron su origen en las clases cultas, pero llegaron también al pueblo. En la época arcaica, el clamor por la justicia surgió tanto en lo religioso como en lo político. La justicia constituyó el gran problema de la época. En el plano social, la preocupación por la justicia condujo a reclamar una distribución equitativa de los bienes de la vida; en el plano religioso, se llegó a la idea de la igualdad de los destinos humanos en el sentido de que la buena y la mala suerte debían equilibrarse según proporciones equivalentes. Esta idea quedó expresada en la doctrina sobre *hýbris* y *némesis,* la insolencia humana y el golpe con que los dioses abatían al insolente. El poder que provocó esa igualación no debe buscarse en los dioses como entidades individuales, sino en lo divino, es decir, en una concepción general de la divinidad. Esa religión de la resignación no proporcionó ni el apoyo y la esperanza en la desgracia, ni el consuelo en la aflicción que el hombre espera de un poder superior. Por eso no pudo resistir la crítica.

Esta obra se ocupa en la religión nacional de Grecia y en su decadencia. No cabía tratar de la reconstrucción que se inició después de la caída de la antigua religión. Esa reconstrucción se llama sincretismo, es decir, una mez-

[12] Clarendon Press, 1948.

cla de distintas religiones cuyo elemento primordial se considera que lo proporcionan las religiones orientales, incluida la astrología. Se afirma a menudo que Oriente sofocó a Grecia; eso es cierto sólo en parte. El pensamiento griego hizo importantes contribuciones: una nueva concepción del universo y de su gobierno, en la que la astrología constituye sólo un elemento secundario; el concepto de "poder" y la creencia en *dáimones,* que degeneraron en hechicería y superstición; una fuerte tendencia monoteísta; un trascendentalismo del que dependen el dualismo y el ascetismo; ciertas tendencias al misticismo y al espiritualismo. Todo ello reforzado por el influjo oriental. Estos elementos dieron origen a una nueva religión que utilizó los antiguos mitos griegos y los cultos orientales en el mayor grado posible. Traté de determinar esos factores en la última parte de *Greek Piety,* que es un resumen de los testimonios y análisis de las partes pertinentes de la *Gesch. d. griech. Rel.,* vol. II.

Espero que el lector que, además de esta obra, consulte los dos libros menores ya citados llegará a comprender qué fue y en qué paró la religión griega.

LUND,

Abril de 1952.

M. P. N.

ABREVIATURAS

AJ.	*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.*
AJA.	*American Journal of Archaeology.*
AM.	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts zu Athen.*
ARw.	*Archiv für Religionswissenschaft.*
BSA.	*Annual of the British School at Athens.*
EA.	Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική.
IG.	*Inscriptiones Graecae.*
JHS.	*Journal of Hellenic Studies.*
NJb.	*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.*
MA.	*Monumenti antichi della R. Accademia dei Lincei.*
MMR².	M. P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion,* 2ª edición, 1950.
RGVV.	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*
RHR.	*Revue de l'histoire des religions.*
TPC.	A. J. EVANS, "Mycenaean Tree and Pillar Cult", *JHS,* XXI, 1901, págs. 99 y sigs.

CAPÍTULO I

LA RELIGIÓN CRETOMICÉNICA Y SUS SUPERVIVENCIAS EN LA RELIGIÓN GRIEGA

En el estudio de la religión griega, las principales tendencias de los últimos tiempos parecen hacernos retroceder hasta los métodos utilizados en la primera época de la investigación arqueológica. En aquel entonces, el interés se concentraba sobre las ruinas e inscripciones diseminadas en la vecindad de un antiguo centro de población; o bien, en el afán de llegar hasta las evidencias más antiguas y primitivas de la vida humana, se pasaba impacientemente a través de los estratos intermedios.

De igual manera, el estudio de la religión ha preferido ocuparse en el ocaso de la religión antigua en la gran crisis que marcó el fin del período clásico, o bien ha tratado de poner al descubierto la base primitiva que sostiene, como a otras, a la religión griega. Indudablemente, resulta justa la crítica de que se ha descuidado el período en que llegó a su culminación la prosperidad y cultura de Grecia. Y en los casos en que se trata de llegar hasta las bases más profundas y primitivas, se olvida

con excesiva facilidad que, antes de los griegos, vivió en Grecia un pueblo de elevada y amplia cultura.

La Edad de Bronce de Grecia ha surgido, con maravillosa frescura y esplendor, del seno protector de la tierra que la ocultó durante más de tres mil años. La cultura de esa época tuvo su origen en Creta, pero produjo magníficos brotes en el continente, especialmente en el este de Grecia. En la actualidad, está ya demostrado que el pueblo que la produjo no fue griego ni totalmente ario. De modo que, en épocas prehistóricas, tuvo lugar en Grecia un cambio de religión. Para comprender la historia de la religión griega, el primer paso consiste, entonces, en buscar una explicación de lo que supone este cambio. Debemos por eso tratar de formarnos, ante todo, una idea de la religión de la Edad de Bronce, la religión cretomicénica [1].

Material no falta. Una gran cantidad de los abundantes restos arqueológicos tiene clara significación religiosa. Sin embargo, la religión cretomicénica resulta un libro con ilustraciones pero sin texto. Si pretendemos que las ilustraciones hablen, el método que se impone es el de establecer analogías con otras religiones. Como no conocemos los orígenes raciales de la población, en realidad ninguna de las demás religiones del mundo puede tener mayores pretensiones que otra para proporcionarnos el

[1] El trabajo fundamental sobre la religión cretomicénica es todavía el de EVANS, "The Mycenaean Tree and Pillar Cult," *JHS*, XXI, 1901, págs. 99 y sig. Los trabajos posteriores se ocupan únicamente en la explicación de grupos de monumentos, o exponen algún enfoque particular. Epítomes en R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques*,, cap. 7; BLANCHE WILLIAMS en *Gournia*, Apénd. A, pág. 51; G. GLOTZ, *La civilisation égéenne*, libro III. Confrontar además mi ensayo, "Die Anfänge der Göttin Athene" (*Det Kong. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser*, IV, 7, 1921).

texto. Pero la naturaleza de los hechos obligó a investigar primero en Grecia misma y entre los pueblos vecinos. Antes de que se estableciera la diferencia de razas, la religión de la Grecia clásica servía para formular deducciones con toda libertad; en la actualidad, esto sólo se puede hacer con las debidas precauciones. Antes de discutir la continuidad histórica de las religiones griega y cretomicénica, debemos averiguar primero en qué consistía la segunda. Algunos investigadores han tratado de relacionarla con antiguas religiones orientales, las de Egipto y el mundo semítico. Los vestigios de influencias semíticas y babilónicas sobre la cultura cretomicénica resultan dudosos y difíciles de descubrir. No ocurre lo mismo con la influencia de Egipto. Se puede demostrar que existieron relaciones activas entre Creta y Egipto: un impulso egipcio parece haber producido la primera floración de la cultura minoica en el Minoico Antiguo; el arte cretense imita algunas veces los modelos y adopta, además, dos elementos de su culto: el sistro y la cruz ansada. Pero todo esto está lejos de probar que la influencia egipcia constituyó la base del arte y de la religión cretenses. Por el contrario, los testimonios señalan la independencia y originalidad de la religión cretomicénica, del mismo modo que el arte cretomicénico resulta original e independiente, ya que, aunque adopte modelos egipcios, les infunde su propio espíritu.

Importancia mucho mayor se adjudica ahora a las relaciones entre la religión cretomicénica y las religiones del Asia Menor, ya que existen testimonios filológicos acerca de que la población prehelénica de Grecia y la primitiva población de aquella zona pertenecían a la misma raza. Pero estos testimonios abarcan solamente la parte occidental del Asia Menor. La posición de los hi-

titas, en lo que se refiere a lengua y raza, todavía no está claramente determinada; hasta que no se logre, las comparaciones que a menudo se establecen entre su religión y la de otros pueblos deben manejarse cuidadosamente *.

Es necesario, en primer lugar, hacerse una idea de la religión cretomicénica a partir de las reliquias mismas y, en lo posible, sin utilizar para su explicación analogías externas. Sólo una vez establecida esta base podremos atrevernos a llegar más lejos. Pero no debemos olvidar que los monumentos son de dos tipos diferentes y que contribuyen en diferente grado a nuestra idea de la religión. Un grupo está constituido por ídolos y objetos reales del culto; el otro, por esculturas, pinturas y relieves representativos de objetos y escenas relacionados con el culto. En este último tipo, la imaginación creadora del artista desempeña su parte, especialmente en la representación de los dioses. Aparecen tal como los ve la imaginación, pero raramente con la forma que adoptan en las imágenes cultuales. En realidad, hasta podría suponerse que el culto no conoció imágenes, aunque el artista haya representado la epifanía de un dios. Es aconsejable, entonces, iniciar el estudio de la religión cretomicénica a través de los testimonios reales del culto y no de las representaciones de la imaginación creadora.

Los primitivos habitantes de Creta, como otros pue-

* En la actualidad, ha quedado establecido que la lengua de los hititas era fundamentalmente indoeuropea, pero muy mezclada con las lenguas nativas. Asimilaron dioses nativos, por ejemplo Teshub, y sufrieron profunda influencia de la cultura babilónica. La suya propia apenas llegó hasta la costa occidental del Asia Menor; ver, D. G. Hogarth, *Hittite Seals,* pág. 1. [Las notas o partes de notas que aparecen con asteriscos son adiciones del autor al texto de la primera edición. (N. del E.)]

blos neolíticos, vivieron en cavernas. Cuando las abandonaron por moradas mejores, seguieron usándolas como cementerios y lugares para el culto. Aparece aquí un ejemplo de ese conservadorismo religioso que ha dejado otros vestigios en la religión cretense: por ejemplo, los toscos ídolos con forma de campana adorados en una época en que el arte hacía ya mucho que había dejado atrás estas figuras primitivas, y las vestiduras de piel usadas por los sacerdotes oficiantes en las ceremonias, tal como aparecen en gemas y en el sarcófago de Hagia Tríada. En el monte Ida, en Camarés y Patso, existen dos cavernas dedicadas al culto (por otra parte la famosa caverna de Zeus Ideo en la cima del monte sólo ha proporcionado restos de épocas posminoicas); singularmente abundantes son los restos de la caverna de Psicro, en el este de Creta, aunque ésta no sea la caverna dictea sino la caverna de Licto, a donde, según Hesíodo, Rea lleva al recién nacido Zeus [2]. Cerca de Cnosos existe una importante caverna, y en Amniso, puerto de Cnosos, está la caverna de Ilitia. Existen también lugares de culto al aire libre, por ejemplo, en Petsofa, sobre la costa oriental, donde aparecieron numerosos restos, y además en la cima del monte Yuctas, cerca de Cnosos, donde existe otra caverna más pequeña.

Los restos no proporcionan datos acerca de la naturaleza del culto o acerca del dios adorado en esos lugares, pero lo mismo ocurre con los numerosos objetos cultuales descubiertos en casas y palacios. En Gurnia [3] y en el llamado Santuario de las Dobles Hachas, en Cnosos [4], esos objetos permanecían todavía en los lugares primi-

[2] J. Toutain, *RHR*, 1911, II, págs. 277 y sig.
[3] Gournia, pág. 47 y lám. II.
[4] *BSA*, VIII, 1902, págs. 93 y sig.

tivos. Como los restos son tan abundantes, quizá haya de suponerse que cada palacio, o por lo menos las casas de grandes dimensiones, tenían su propio culto, aunque las habitaciones dedicadas a ello eran muy pequeñas. Entre los objetos descubiertos hay mesas de libaciones, cuernos de consagración e ídolos con forma de campana. El ídolo de Gurnia tiene una serpiente enroscada, y en otros lugares se han encontrado fragmentos de ídolos con serpientes, semejantes a ése. La diosa de las serpientes es la más notable de las divinidades minoicas. En dos cistas de piedra, halladas debajo del piso de una habitación del palacio de Cnosos, aparecieron objetos de un santuario del mismo; entre otras cosas, una estatuita de loza de la diosa de las serpientes, otra de una mujer con serpientes en las manos, posiblemente una sacerdotisa, y modelos de las vestiduras correspondientes al guardarropa de la diosa [5]. El hallazgo aislado más notable es una estatuita de marfil de la diosa de las serpientes, que ahora está en Boston; las serpientes y los bordes de la falda son de oro [6].

Se ha pensado que la serpiente representa el alma de los muertos y que, por lo tanto, aparece aquí una diosa que rige el mundo subterráneo, como Perséfone. Pero no

[5] *BSA*, IX, 1903, págs. 35 y sig.

[6] *AJA*, XIX, 1915, lám. 10-16. (* El más importante de los nuevos hallazgos en un pequeño santuario en Gazi, entre Cnosos y Tiliso, son cinco ídolos y utensilios del último período minoico, *AJA*, XL, 1936, pág. 371; Marinatos, *EA*, 1937, pág. 278. Otros ídolos semejantes aparecieron en Carfi, en la parte oriental de Creta. Se encuentra una sumaria descripción de los mismos en *AJA*, XLI, 1937, pág. 628. Son interesantes porque pertenecen a la edad protogeométrica. En el santuario de Dreros todavía hay que rastrear la tradición minoica desde el fin de la edad geométrica. Ver *MMR* [2], págs. 100 y sig. y págs. 455 y sig.)

se ha explicado por qué la diosa del mundo subterráneo habría llegado a ocupar un lugar en el culto doméstico. Además, la serpiente no siempre es un símbolo de los muertos: en el folklore antiguo y moderno se la conoce como protectora del hogar que trae suerte a la casa; en la actualidad, los griegos todavía la llaman "el señor de la casa" y le hacen ofrendas. No creo que haga falta mayor explicación de la diosa doméstica de Creta, la diosa de las serpientes.

Sólo una vez se han descubierto ídolos con forma de campana entre las ofrendas sepulcrales, y en ese caso se había utilizado para la sepultura una habitación de una antigua casa; no se puede asegurar, por eso, que estos ídolos sean ofrendas sepulcrales *. Otros, además de los votivos, han aparecido en tumbas y en diversos lugares. Lo primero ocurre con los conocidos ídolos micénicos y con los de una mujer desnuda, considerados a menudo como imágenes de una diosa y comparados con la diosa oriental de la fecundidad. En las tumbas no aparecen, por lo general, imágenes de dioses, aunque las dos láminas de oro de la tercera tumba de pozo en Micenas, que representan una mujer desnuda con pájaros, son indudablemente un ejemplo de ese tipo de práctica. La explicación más sencilla consiste en aplicar a estas imágenes femeninas el mismo criterio que a las imágenes de animales y otras ofrendas sepulcrales: debían servir a los muertos en el otro mundo. No se puede obtener de ellas conclusión alguna en lo que se refiere a la representación de los dioses.

* Durante la gran época de la civilización minoica, no se depositaban ídolos en las tumbas; abundan en las tumbas micénicas, especialmente en las tumbas de cámara. Ver *MMR* ², págs. 299, 307 y sig.

Entre los objetos descubiertos en los lugares de culto ya mencionados, se destacan los llamados cuernos de consagración, la doble hacha y mesas para ofrendas de distintas formas. De estas últimas, en varios lugares de Creta y también en Micenas se ha encontrado una parecida a una pequeña mesa redonda con tres patas muy cortas y una depresión en el centro. En Micenas se descubrió hace poco una base escalonada del mismo tipo que las que suelen sostener la doble hacha. Estos hallazgos son importantes porque demuestran que el culto se celebraba en Micenas de la misma manera que en la Creta minoica.

Los cuernos de consagración y la doble hacha aparecen frecuentemente en representaciones de escenas pertenecientes al culto. Lo primero consiste en dos prolongaciones en forma de cuerno, unidas y apoyadas en una base. Su origen es desconocido. Se los ha comparado con los "cuernos del altar" en el culto semítico. Aparecen a menudo sobre los altares, pero como utensilio independiente. Se supone que son una imitación sintética y convencional del bucranio. Es indudable, por lo menos, que los cuernos constituían el lugar de la consagración: los objetos sagrados estaban colocados entre ellos.

La doble hacha es el símbolo de la religión cretense; es un símbolo tan característico y omnipresente como la cruz cristiana y la media luna musulmana. Muchos de los ejemplares hallados no pueden haber servido para fines prácticos sino solamente para fines sacros: dobles hachas de fino bronce laminado, muy adornadas, y hachas diminutas de diferentes materiales. Aparecen con mucha frecuencia en vasijas y gemas y también grabadas sobre las piedras de las paredes y pilares del palacio de Cnosos. Pero no todas las dobles hachas, como tampoco todas las cruces, adquieren significado como objeto del

culto. Su función es la de colocar el edificio u objeto bajo la protección de un poder superior, o protegerlo de la profanación, como ocurre a menudo en la Italia actual con las cruces pintadas en las paredes.

Existe una palabra caria, *lábrys,* que significa "doble hacha". En tiempos históricos, se adoraba en Labranda, Caria, a Zeus Labrandeo, el dios de la doble hacha. Como los pueblos primitivos de Creta y de Caria estaban indudablemente relacionados, resulta natural suponer que también en Creta se adoraba al dios de la doble hacha. Se puede determinar su naturaleza con mayor exactitud comparándolo con el dios hitita del cielo, Teshub, que aparece representado con la doble hacha y el relámpago. Se supone, por lo tanto, que la doble hacha es el rayo, como el martillo de Thor. Pero, antes de adoptar esta opinión generalmente aceptada, debemos verificarla con los testimonios originales de Creta.

La doble hacha aparece con frecuencia en escenas relacionadas con el culto. Los ejemplos más importantes son los existentes en el sarcófago de Hagia Tríada [7]. De un lado, aparecen dos dobles hachas sobre altos pilares envueltos con algo verde. Sobre cada doble hacha está posado un pájaro. En la parte de abajo se celebra el sacrificio; aparentemente, un sacrificio a los dioses y no una ofrenda a los muertos. Indudablemente, resulta tentador ver las dobles hachas como objetos cultuales, fetiches, símbolos de la divinidad o como se los quiera llamar. Pero esto no es verdad, pues en otro lugar aparece también la figura del dios delante de su santuario.

[7] Publicados por PARIBENI, *MA,* XIX, I. (* En *Min.-Myc. Rel.* pág. 373, traté de demostrar que las pinturas del sarcófago de Hagia Tríada representan el culto de un muerto deificado. *MMR* ² pág. 426 y sig.)

En algunas improntas de sellos, la doble hacha se halla en las manos de los ministros del culto [8], y el molde para vaciado de Palecastro representa una mujer con una doble hacha en cada una de las manos levantadas [9]. Quizá sea una diosa, pero puede ser también una sacerdotisa. La doble hacha nunca aparece, entonces, en las manos de un dios masculino; esto resulta muy notable si es que la misma representa el rayo, ya que el dios del relámpago es siempre una deidad masculina. A causa de esto, debemos considerar la posibilidad de otra explicación.

Algunas veces, la doble hacha aparece representada como si estuviera entre los cuernos de consagración, pero no puede probarse que la doble hacha pequeña, encontrada en el llamado Santuario de las Dobles Hachas en el palacio de Cnosos, estuviera colocada entre dichos cuernos, según la opinión común. Con mayor frecuencia todavía aparece entre los cuernos del bucranio. El bucranio es el cráneo del animal sacrificado; quedaba en el lugar como testimonio del sacrificio y se convirtió en un conocido motivo ornamental del arte griego. La relación nos sugiere que la doble hacha puede ser el hacha del sacrificio con la que se mataba el animal, como ocurre en épocas posteriores. Es posible que el elemento principal utilizado en el sacrificio adquiera para el culto una importancia mayor. Eso ocurrió, por ejemplo, con la doble hacha que los tenedios utilizaban para sacrificar sus víctimas a Dionisio: la colocaron en las monedas como emblema de la ciudad. En este sentido, la doble hacha

[8] *JHS,* XXII, 1902, pág. 78, fig. 5; *MA,* XIII, pág. 39, fig. 33, confrontado con *BSA,* IX, 1903, pág. 60; *BSA,* VIII, 1902, fig. 59.

[9] *EA,* 1900, lám. 4ª.

pudo convertirse en un símbolo del culto, aun, en un objeto del mismo.

Con respecto a la doble hacha y a los cuernos de consagıación, debemos señalar un rasgo característico del arte cretense. Cuando un motivo se ha vulgarizado, se lo difunde y se lo usa ampliamente, desprovisto de cualquier otro sentido más profundo. Por eso, no existe seguridad alguna de que todos los objetos y partes de edificios decorados con la primera tengan realmente importancia religiosa, ni que todos los edificios donde aparecen los cuernos de consagración sean realmente templos. Pero los exvotos que existen al frente de algunos demuestran claramente que, en ciertos casos, se trata de templos o altares; en las gemas, no es siempre posible diferenciar con seguridad templo de altar.

En estas representaciones de escenas relacionadas con el culto, el árbol ocupa destacado lugar *. Está situado detrás del altar, o detrás de algo muy parecido a un recinto, que recuerda los muros con entradas que rodean a los árboles sagrados en ciertos relieves de la época alejandrina. El culto suscita una danza violenta y extática, durante la cual se sacude el árbol o se arranca de él una rama. Otras gemas, donde las ramas están colocadas entre los cuernos de consagración, demuestran que se trata en esos casos de un auténtico culto del árbol; aparecen demonios que las riegan con jarras de libaciones; esos recipientes característicos, de cuello alto, aparecen a menudo rodeados de ramas [10]. Por otra parte, ya no se trata

* A. W. Persson, "The Religion of Greece in Prehistoric Times", *Sather Classical Lectures,* vol. XVII, 1942, que contituye el último estudio amplio de la religión cretense y de sus ramificaciones, coloca el ciclo de la vegetación en primer plano.

10 La mayor parte de ellas están reproducidas en *TPC.*

de un culto puro y primitivo del árbol, sino de un culto relacionado con los dioses antropomórficos; por ejemplo, en esas escenas del culto del árbol, desciende por el aire un ídolo con forma de campana [11], un dios con lanza o escudo, o un pájaro; este último constituye además la forma que adopta la aparición de los dioses. En el conocido anillo del tesoro de la Acrópolis de Micenas, aparece una mujer sentada debajo de un árbol; se trata evidentemente de una diosa, pues está recibiendo el homenaje de otras mujeres que se le aproximan. Otra gema presenta una sacerdotisa delante del altar con las ramas sagradas; está soplando una concha para invocar a la divinidad.

Nos ocuparemos ahora en las representaciones de la epifanía de los dioses. No son pocas, pero la utilidad indudable que prestan para el conocimiento de las divinidades cretenses resulta menor que la esperada. Sólo una cosa está clara: se creía que los dioses aparecían bajo la forma de pájaros. Un ave de ese tipo está posada en cada una de las dobles hachas, debajo de las cuales se celebra el sacrificio en el sarcófago de Hagia Tríada. En una terracota de Cnosos, que representa tres columnas, hay un pájaro posado en cada una [12]. Una reproducción de un templo de la tercera tumba de pozo de Micenas está coronada con los cuernos de consagración, alrededor de los cuales aparecen pájaros. El ave se agrega a las figuras que representan dioses para indicar su epifanía. Dos láminas de oro de la misma tumba presentan una mujer rodeada de pájaros. El ídolo del Santuario de las Dobles Hachas en Cnosos tiene uno sobre la ca-

11 *JHS*, XII, 1892, pág. 77, fig. I.
12 *BSA*, VIII, 1902, pág. 28, fig. 15.

beza. Es inútil tratar de determinar las clases de pájaros; interpretar la lámina de oro de la tercera tumba de pozo como si representara a Afrodita y sus palomas ofrece serias dudas. Quizá se viera una manifestación del dios en cualquier pájaro que volara cerca en el momento del sacrificio.

En la mayor parte de los casos, los dioses aparecen representados tal como los ve la imaginación: con la forma y vestidura humanas corrientes, sin atributos diferenciadores. Y, aun en los casos en que revelen ciertas peculiaridades, la interpretación no es segura. Un anillo de Cnosos presenta una diosa con un espejo en la mano; otro, de Moclo[13], tiene en primer plano una gran barca, detrás de la cual aparece una mujer sentada, indudablemente una diosa, ya que está delante del árbol sagrado encerrado en su recinto. Un rasgo notable, que a menudo ha llamado la atención, es el predominio de las divinidades femeninas; las masculinas aparecen mucho menos y se distinguen por la lanza o el escudo.

Existe cierta tendencia a explicar estas figuras en un solo sentido. Evans encuentra en todas partes la gran diosa de la naturaleza con su compañero; Dussaud, la diosa telúrica, la Madre Tierra[14]. Resulta atractivo simplificar de esta manera la explicación de las figuras con una única fórmula, pero con esa simplificación se corre el riesgo de violentar los testimonios. Es muy posible que los cretenses poseyeran una multitud de dioses y, en verdad, esto es probable, a juzgar por otros pueblos de cultura semejante o algo menos desarrollada. Es necesario, entonces, separar los tipos de divinidad. En ge-

13 *Revue archéologique,* 1910, II, pág. 32.

14 DUSSAUD, *op. cit.,* págs. 250 y sig.

neral, las representaciones de dioses no son por lo común muy características, pero se pueden distinguir dos tipos. Uno de ellos está representado en una tablilla pintada de la Acrópolis de Micenas [15]. Es una diosa cuyo cuerpo se halla oculto casi por completo por el gran escudo micénico; la posición rígida recuerda la de un ídolo. El otro tipo está representado por una impronta de sello, en Cnosos; muestra una diosa con una lanza en la mano, parada sobre un montón de piedras o una montaña y custodiada por dos leones dispuestos heráldicamente; de un lado hay un adorador, del otro, un templo [16]. La semejanza con la Gran Madre del Asia Menor, que recorre las montañas acompañada de leones, resulta evidente.

En relación con esta importante figura, existe toda una serie de imágenes que aparecen en gemas e improntas de sellos [17]. Se destaca la disposición heráldica: dos animales simétricamente colocados a cada lado de una figura central, algunas veces con los cuartos traseros levantados, otras en posición distinta: en el suelo, en pie o conducidos. Mucho más raro resulta encontrar un solo animal junto a una figura humana, es decir, una disposición asimétrica. Los animales son de todo tipo: leones, toros, cabras y criaturas imaginarias, esfinges y grifos. La figura central es muchas veces un ser humano, hombre o mujer, que aparece aferrando el cuello o las patas de los animales para indicar su poder sobre ellos; es el tipo que luego se denominó "Señora de los Animales" (Πότνια Θηρῶν) y cuyos mejores ejemplares son dos piedras de

15 La mejor reproducción está en *AM*, XXXVII, 1912, lám. 8.

16 *BSA*, VII, 1901, pág. 29, fig. 9.

17 La mayor parte de ellas aparece en *TPC* y en Furtwängler, *Antike Gemmen*, vol. III, lám. 2 y 3.

sello, encontradas hace poco durante las excavaciones de la British School en Micenas. A cada lado de la diosa aparece un león rampante, y sobre la cabeza de aquélla hay un extraño objeto compuesto de tres líneas onduladas (¿serpientes?) y la doble hacha. Pero en el mundo cretomicénico aparece también un "Señor de los Animales". Muchas veces, la figura central no es un ser humano sino un árbol, un pilar o simplemente un altar sobre el cual los animales apoyan la pata delantera. Estos ejemplos se citan como prueba del culto del árbol y del pilar, pero los testimonios no son convincentes. Los animales custodian a la diosa, pero del mismo modo podrían custodiar y defender su árbol sagrado, su templo o su altar. El pilar tiene una función arquitectónica: sostiene las vigas del techo; el ejemplo más conocido es el relieve de la Puerta de los Leones en Micenas. Lo mismo ocurre con los pilares del culto, que se supone existieron en el palacio de Cnosos. Podríamos establecer una comparación con los genios alados y las criaturas fabulosas que custodian las entradas de los palacios asirios.

En lugar de animales, aparecen muchas veces genios teriomórficos (*dáimones*), pero la figura central puede ser también uno de esos demonios en el acto de dominar a las bestias. La figura tiene forma de animal, pero está de pie, como un hombre; no hay duda alguna de que se trata de una figura humana disfrazada. La cabeza y las piernas son las de un animal, pero resulta imposible afirmar de qué especie *. Conviene abstenerse de la descripción común de "demonios leoninos". Un rasgo típico y extraño es lo que parece ser una piel suelta u otro tipo

* Evans, *The Palace of Minos,* I, pág. 19, prueba que este demonio es una adaptación de la diosa hipopótamo egipcia, Ta-urt.

de manto que desciende desde la cabeza hasta más abajo de la cintura, y que sugiere el cuerpo de una avispa. Ese manto tiene a menudo dibujos y una cresta de púas o pelos con una bolita en el extremo. Salvo variaciones pequeñas y poco importantes, el tipo es fijo. Esos demonios aparecen como sirvientes de los dioses, con jarras de libación y otras vasijas en las manos: riegan las ramas sagradas. Algunas veces, arrastran animales muertos, posiblemente para un sacrificio.

La uniformidad del tipo se revela en la comparación con las pocas representaciones de otros genios teriomórficos. Una concha esculpida, de Festo [18], que indudablemente revela influencia babilónica [19], presenta una procesión de cuatro figuras con cabeza de animal y largas vestiduras; las tres primeras tienen cabezas de mamíferos, la última, de pájaro. Una impronta de sello, de Zacro, resulta interesante [20]. Una mujer con los brazos en alto está parada delante de una figura con forma de animal, sentada en el suelo como un perro y también con los brazos en alto. El problema consiste en saber cuál es el adorador y cuál el adorado. Aún más interesante resulta la llamada impronta de sello del Minotauro, de Cnosos [21]. Sobre un banco plegadizo, está sentada una criatura con piernas y tronco humanos, pero con pezuñas, cola y la cabeza sin cuernos de lo que parece ser un becerro; delante de él hay un hombre con los brazos caídos; no se trata, entonces,

18 *MA*, XII, lám. 8, 1.

19 Confrontar, por ejemplo, el llamado relieve de Hades, reproducido a menudo, como en JEREMÍAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, pág. 68, o el amuleto, ROSCHER, *Lexikon der Mythologie*, IV, pág. 1494, fig. 55.

20 *JHS*, XXII, 1902, pág. 78, fig. 4.

21 *BSA*, VII, 1901, pág. 18, fig. 7ª.

de un adorador. De esta misteriosa imagen depende en verdad la cuestión de si existía un culto del toro en Creta, tal como se ha afirmado a menudo bajo la influencia de los mitos sobre Europa y el Minotauro. A pesar de que muchas veces aparecen representaciones de luchas y cacerías de toros, no existe el menor indicio de que posean significación religiosa. Hace falta una evidencia más concreta.

La difusión puramente formal de motivos grabados o pintados, mencionada más arriba, en ningún caso es tan persistente como en relación a las fantásticas criaturas híbridas. A partir de esos demonios y de las figuras del grifo y de la esfinge, copiadas de Oriente, el arte cretense creó toda una serie de fantásticas combinaciones de miembros y partes del cuerpo de hombres y animales. Improntas de sello, de Zacro [22], presentan una abigarrada colección de esas creaciones, de una fantasía totalmente desorbitada; parecen tener su origen en la afiebrada imaginación de una mente exaltada y no se corresponden con nada parecido en el resto del mundo. Naturalmente, no poseen ninguna significación religiosa *.

En el segundo milenio, los griegos emigraron al territorio que sería el suyo y se establecieron entre los pueblos nativos. Éstos no desaparecieron, sino que se mezclaron con el pueblo griego. Se ha discutido si los amos de las fortalezas micénicas del continente eran colonos de Creta

22 *JHS,* XXII, 1902, lám. 6-10; y mi obra *Homer and Mycenas,* pág. 71 y sig.

* No he estudiado el llamado Anillo de Néstor, publicado por EVANS, *JHS,* XLV, 1925, págs. 1 y sig., porque resulta muy sospechoso; ver mi obra, *Min-Myc. Rel.* págs. 549 y sig., especialmente pág. 554. El famoso tesoro de Tisbe, publicado por EVANS, *loc. cit.,* plantea también graves dudas; ver mi nota, *Gesch. d. griech. Rel.,* I, pág. 263, n. 1. Ver *MMR* [2], pág. 40 y sig.

o, según mi opinión, griegos que adoptaron la cultura cretense [23]. En el último caso, junto con la cultura debieron de adoptar en muy amplia escala la religión cretense; si la primera hipótesis es la acertada, la influencia de los señores cretenses sobre el pueblo griego, sometido y poco desarrollado, debió de ser aún mayor, y no en último término en el orden religioso.

La religión natural está relacionada con el suelo. Los territorios pueden cambiar con respecto a población y lengua, pero los inmigrantes no niegan su homenaje a los antiguos dioses del país. Estos últimos no desaparecen totalmente, aunque se los transforme y se los remplace. Esto ocurrió probablemente en el cambio de religión que tuvo lugar en Grecia en tiempos prehistóricos; debemos, por lo tanto, buscar huellas de la religión cretomicénica en la griega, aun cuando las circunstancias nos obliguen a operar en amplia medida con hipótesis. El cambio de religión no se produjo sin conflictos entre los antiguos dioses y los nuevos. Se ha postulado que la lucha de los Titanes y Cronos contra Zeus y las deidades olímpicas refleja esa batalla de los cultos [24]. Es posible, pero no demostrable. Salvo en el caso de Cronos, los Titanes son abstracciones o nombres vacíos cuya significación no podemos determinar; aun la significación de Cronos en la religión y en el culto se ha desvanecido. Probablemente, constituyó una antigua deidad de las cosechas.

Algunas veces se puede demostrar la continuidad. Dos figuras mitológicas bien conocidas, Jacinto y Radamanto,

23 Confrontar mi artículo sobre las grandes migraciones de pueblos en el segundo milenio a. C., aparecido en la revista sueca *Ymer,* 1912, págs. 188 y sig.

24 M. Mayer, *Giganten und Titanen,* 1887; M. Pohlenz, "Kronos und die Titanen", *NJb,* XXXVII, 1916, págs. 549 y sig.

tienen evidentemente nombres prehelénicos. Jacinto es el nombre de una flor y de un antiguo dios remplazado por Apolo: éste lo hizo su favorito y se apoderó de sus festivales. Radamanto pertenece al sur de Creta. La idea del Elíseo, las "Islas de los Bienaventurados", en el lejano oeste, será relacionada con él. Esta idea se encuentra en oposición irreductible con el concepto griego ordinario sobre la vida futura; pero ello se explica por el hecho de tratarse de una imagen prehelénica del otro mundo[25].

Mucho más importante es la continuidad de los centros de culto. En Creta, el culto de las cavernas no cesó. En la caverna de Zeus Ideo, el culto no se inició hasta después de la época minoica; en la caverna de Psicro terminó al final de ese período, pero su recuerdo sobrevivió todavía en el mito; en la época griega, la caverna de Patso estuvo dedicada a Hermes Craneo[26]. En Amniso, el puerto de Cnosos, Ilitia tenía una caverna que mencionan la *Odisea* y Estrabón[27]. En la cima del monte Yuctas existe un santuario al aire libre con exvotos de terracota y cascos de vasijas pertenecientes a épocas que van desde el Minoico Medio hasta la época griega. La tradición popular, en la actualidad, lo señala como la

25 L. Malten, "Elysion und Rhadamanthys", *AJ*, XXVIII, 1913, págs. 35 y sig.

26 *Museo italiano di antichità classica,* II, 1888, págs. 913 y sig.

27 Ver la revista Παρνασσός, X, 1886-7, págs. 339 y sig.; pero la identificación no es segura. (* Marinatos exploró la caverna de Amnisos; ver sus informes en los *Praktikà* de la *Sociedad Arqueológica* de Atenas, 1929, 1933, etc. Se hallaron restos que abarcan desde el neolítico hasta la época romana. En tiempos históricos, estuvo dedicada a Ilitia, que en su origen fue probablemente una diosa cretense; ver págs. 45 y sig.).

tumba de Zeus[28]. Sobre las ruinas de la ciudad minoica de Palecastro se construyó el templo de Zeus Dicteo, donde apareció el notable himno a Zeus[29]; cerca del palacio de Hagia Tríada estaba el templo de Zeus Velcano[30], el joven Zeus, imberbe, típico de Creta. En Prinias aparecieron fragmentos de una estatua arcaica de una diosa, pero el hecho más ilustrativo consiste en el hallazgo de fragmentos minoicos de un ídolo y de vasijas para el culto, con serpientes, todos los cuales, por su técnica y las circunstancias del descubrimiento, deben pertenecer al período geométrico[31]. El culto de la diosa de las serpientes se habría continuado, entonces, bajo su antigua forma, en dicho período.

En los lugares en que la población griega sucedió a la prehelénica, resulta muy natural que templos griegos hayan remplazado a los cretenses, por ejemplo, en Festo y en muchos lugares del continente. Este hecho no prueba exactamente que hubiera además continuidad en el culto, pero tal cosa es probable. Sin embargo, muchos centros famosos de la religión griega han proporcionado indudables reliquias de la época micénica: Delfos, Delos, Eleusis, Calauria (cuyo templo de Poseidón se utilizó para una asamblea de Anfictíones), el templo de Afea en Egina, el Menelaión (santuario de Helena en Esparta), etc. En Eleusis, Delos y Delfos, las excavaciones han probado directamente que el culto tuvo su origen en época micénica. Debajo de la cella del templo de Delfos y delante del frente oriental, donde posteriormente es-

28 A.J. Evans, *The Palace of Minos,* I, págs. 151 y sig.

29 *BSA,* VII, 1901, págs. 298 y sig.

30 *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei,* XIV, 1905, págs. 380 y sig.

31 *Bollettino d'arte,* II, 1908, págs. 436 y sig.

tuvo el gran altar, aparecieron estratos de tierra mezclada con restos de sacrificios, y numerosos ídolos y fragmentos de cerámica de la época micénica [32].

Todavía más importantes son los testimonios proporcionados por los principales centros de la cultura micénica en el continente. Sobre las ruinas del palacio micénico en Micenas, se construyó un templo para Atena. Debajo de los cimientos del llamado Templo Viejo de Atena, en la Acrópolis de Atenas, están los restos del palacio real micénico. El *mégaron* del palacio de Tirinto se convirtió en un templo para Hera; el antiguo altar, que estaba en el patio del príncipe micénico, se transformó en un altar para la diosa griega [33]. El famoso templo de Hera, en Argólida, el Heraión, está en un cerro donde una vez hubo un palacio micénico [34]. La relación resulta clara. Cuando llegó a su fin la monarquía —quizás antes, cuando perdió poder— el que había sido culto doméstico del rey se hizo público. Finalmente, el palacio real se convirtió en sede de la diosa y templo principal del estado libre. Existen, por lo tanto, serias razones para ocuparse en el problema de la continuidad del culto. Hera y Atena, ¿se remontan a la época micénica?

Respecto de Hera, el problema sería fácil de resolver, si Schliemann tuviera razón al suponer que ciertos ídolos hallados en Micenas representan a Hera, la de cabeza de vaca (βοῶπις), ya que la vaca desempeña un papel importante en ciertas leyendas argivas relativas a

[32] *Fouilles de Delphes,* V, 1 (P. PERDRIZET, *Monuments figurés*), págs. 3 y sig.

[33] *Tiryns,* II, págs. 2 y sig., discutido hace poco por C.W. BLEGEN, *Korakou,* págs. 130 y sig.

[34] *Tiryns,* I, págs. 114 y sig.

Hera. Hemos oído hablar a menudo de los ídolos femeninos con cabeza de vaca de Micenas, pero en realidad no ha aparecido uno solo de esos ídolos. Todas las cabezas de animales con cuernos aparecen sobre un cuerpo animal, o bien están rotas justo debajo del cuello [35]. La relación podrá ser muy interesante, pero no tiene base real alguna. Por otra parte, el área del culto de Hera (salvo Olimpia y cultos más recientes) es muy limitada. Pertenece a distritos que son o fueron alguna vez jónicos (Argólida, Eubea, Samos). Se aclara así la fervorosa parcialidad de Hera por los argivos en Homero: era su diosa nacional.

Respecto de Atena, podemos llegar más lejos. Ya hemos hablado de una pintura de Micenas que representa una diosa con escudo. Se justifica en parte que se la haya llamado Atena: de todos modos, es su antecesora. La diosa tutelar de la casa no es una divinidad guerrera, pero para gente belicosa, como la población micénica del continente, la diosa doméstica del príncipe resultaría indefectiblemente una diosa guerrera. Esto explica el hecho curioso de que la divinidad griega de la guerra sea una diosa: protege, sobre todo, la ciudadela y el pueblo y, en tiempos antiguos, la persona del rey. Por eso, en Homero, Atena es la diosa personal y tutelar de los héroes. En el mito, la imagen de la diosa, el Paladión, es una prenda de la que depende la existencia de la ciudad; es inaccesible, está oculta en el corazón de la ciudadela. Esto se explica por el hecho de que el culto constituía el culto doméstico del príncipe y la diosa era la diosa de su hogar, oculta en el corazón del palacio.

35 SCHLIEMANN, *Mykene*, págs. 118 y sig.

Según la *Odisea,* Atena se retira a la fortaleza de Erecteo, en Atenas. Aquí persiste claramente la antigua idea: la diosa tiene su morada en el palacio del príncipe. Erecteo constituye un reflejo mítico del rey que habitó la Acrópolis de Atenas en la época micénica: en tiempos históricos, se lo veneró como héroe. Ya en el "Catálogo de las Naves", la situación se ha invertido: Atena recibe a Erecteo en su templo. Un templo ha ocupado el lugar del palacio real. Ésta es la idea posterior. Heródoto cuenta cómo "la serpiente protectora de la casa" (οἰκουρὸς ὄφις), que vivía en el templo de Atena, abandonó la Acrópolis cuando se acercaban los persas. Debajo del escudo de la estatua de Atena realizada por Fidias se enroscaba una gran serpiente. Si Atena tuvo su origen en la época micénica, se puede comprender, entonces, por qué está relacionada con la serpiente guardiana del hogar. La diosa venerada en los santuarios domésticos de Creta era una diosa con serpientes.

No es ésta la única relación que existe entre Atena y la religión cretomicénica. Junto a su templo crecía el olivo sagrado, que en una noche produjo un brote de una yarda de largo, después de ser arrasado por los persas. El culto del árbol se destaca en la religión cretense, aunque aparece en todo el mundo, difundido especialmente en el folklore europeo y sobre todo teutónico. Salvo una excepción, Homero no posee dioses con forma de animal: sin embargo Atena, lo mismo que algún otro dios, se transforma algunas veces en pájaro; en virtud de esa mutación la reconoce el anciano Néstor. En Homero, aparece bajo la forma de pájaros de distintos tipos. Posteriormente, su constante compañero es el búho, que vive entre las piedras y grietas de la ciudadela. Esto constituye la epifanía cretense del dios, bajo la forma de

un pájaro. La serpiente y el pájaro son criaturas consagradas a Atena. La diosa doméstica cretense aparece algunas veces con la serpiente, como en Gurnia; otras, con un pájaro, como en Cnosos. Pero en la capilla de Gurnia, como en otros lugares, junto a la diosa doméstica han aparecido además pequeños pájaros de terracota. La diosa protegía la casa y la ciudad; donde prevalecía un espíritu guerrero, como en el continente, debió convertirse, en consecuencia, en una diosa guerrera y armada.

Si Atena tuvo su origen en la época micénica, debemos preguntarnos si su nombre no es también micénico. Es muy posible. No se ha encontrado una etimología ni siquiera aproximadamente satisfactoria. La terminación -ήνη (dórico -άνα) es bastante común en nombres de lugares que no tienen explicación a través del griego[36]. Como -νθος y -σσος, quizá represente un elemento prehelénico. El nombre de Micenas quizá sea prehelénico también, ya que tiene la misma terminación y está relacionado con Mícala, en Asia Menor, y Micaleso, en Beocia, que son evidentemente topónimos prehelénicos. El nombre de la ciudad, Atenas, es el plural del nombre de la diosa, y uno podría preguntarse si no ocurre lo mismo con Micenas. La diosa tutelar de esa ciudad, ¿se llamó alguna vez Micena? El nombre "Micena" aparece en un lugar de la *Odisea* en compañía de famosas heroínas; posteriormente, se la olvida. La diosa de la ciudad, como muchas otras diosas de ciudades, adoptó el nombre de Atena.

Artemisa fue la diosa más popular de Grecia, pero la Artemisa de la fe popular era muy diferente de la

36 Según me lo comunicó por carta, este enfoque es compartido por el profesor Wackernagel, quien ha sugerido la relación Micenas-Mícala-Micaleso.

orgullosa virgen de la mitología, la hermana de Apolo. Artemisa es la diosa de la naturaleza salvaje; recorre las montañas y los bosques, las arboledas y los deliciosos prados. Allí la "ruidosa Artemisa" (κελαδεινὴ Ἄρτεμις) caza y danza con las ninfas que la acompañan. Protege y cría cachorros de animales y pequeñas criaturas humanas. La acompañan diferentes animales y las representaciones teriomórficas son adecuadas para ella. En su culto aparecen danzas orgiásticas y la rama sagrada; ninguno de los grandes dioses está relacionado tan estrechamente con el culto del árbol. La semejanza con el culto del árbol y la danza orgiástica cretenses es evidente, pero no basta como prueba de una relación histórica. La danza y ese culto existen en muchas religiones primitivas: por ejemplo, han persistido inflexiblemente en el folklore teutónico.

La relación es evidente con el tipo de divinidad que aparece en las formas artísticas. Un tema muy grato al arte arcaico es lo que en un principio se llamó "Artemisa persa" y que ahora se llama "Señora de los animales" (Πότνια Θηρῶν), una mujer que tiene en las manos cuadrúpedos o pájaros de distintos tipos [37]. La idea es la misma que aparece en el arte cretense y que mencionamos antes; la única diferencia estriba en que la figura arcaica es alada. Es una forma artística, probablemente de origen oriental, que se hizo muy popular en la época arcaica. Es posible además que sea el resultado de una combinación de la forma humana de la diosa con la forma cretense de su epifanía como pájaro. Si tomamos en cuenta la continuidad del tipo artístico, la continuidad religiosa

[37] Estudiado hace muy poco por G. RADET, *Cybébé* (*Bibl. des Universités du midi*, XIII).

se hace más probable. Podemos comprender mejor, entonces, por qué ciertas formas de la diosa de la naturaleza del Asia Menor, por ejemplo la diosa efesia, llegaron a identificarse con Artemisa. Existe entre ellas un parentesco real. Además, una pareja de diosas cretenses de indudable origen minoico, Dictina y Britomartis, han sido identificadas con Artemisa.

Además de la comparación directa de las religiones griega y crteomicénica, existe otra manera de rastrear la influencia de esta última sobre la primera; este camino, por otra parte, puede agregar datos sobre la misma religión cretomicénica. Cuando la religión y el arte griegos presentan una característica particularmente no griega, tenemos el derecho de suponer que esa característica especial se debe a la influencia de la religión prehelénica, si es que se trata de distritos saturados de cultura prehelénica y especialmente cretenses. Pero la investigación sobre esa base resulta muy difícil, ya que el criterio para determinar en ese sentido lo griego y lo no griego es, en cierta medida, un criterio subjetivo. Hace falta, entonces, mucho tacto y sensatez y, por eso, debemos limitarnos a los puntos principales donde el elemento no griego resulte definido y claro. Esos testimonios internos deben sobre todo completarse, verificando su relación directa con la cultura prehelénica.

Nadie discute que Ariadna, la hija de Minos, fue alguna vez algo más que la heroína abandonada por Teseo [38]. Existen huellas de su culto en islas del mar Egeo. Según la tradición corriente, Ariadna llegó a ser esposa de Dioniso; según un pasaje muy discutido de la *Odisea*, ante una acusación de Dioniso Artemisa la mató. Proba-

[38] Ver mi *Griechische Feste*, págs. 382 y sig.

blemente, nos encontramos aquí ante un reflejo del conflicto entre el culto de Dioniso y la veneración de la antigua diosa de la naturaleza. Algunas veces se llegó a la lucha; otras, a la unión de ambos. El rasgo más notable es la muerte de Ariadna. En Argos, estaba sepultada en el templo del Dioniso cretense. Murió en Naxos, cuyos habitantes celebraban en su honor un festival que era en parte "una fiesta triste y melancólica" y en parte un festival de la alegría. Con respecto a Lócrida, se cita un festival parecido. En Chipre, se afirma que murió en el parto y que fue sepultada. En su festival, un joven representaba a una parturienta. En Creta, la tradición dice que, desesperada, se ahorcó. Otra antigua diosa, Helena [39], compartió el mismo destino; su templo en Esparta descansa sobre restos micénicos [40]. En Rodas, se supone que Helena se colgó de un árbol; luego se la veneró como δενδρῖτις, la diosa del árbol. En otros sentidos, ella y también su esposo Menelao tienen relaciones con el culto del árbol.

En la mitología griega, Ilitia es conocida como la diosa que asiste a las mujeres en los dolores del parto. Actualmente, ya no se pretende derivar su nombre de una raíz griega; aparece con distintos nombres: Eleuto, Eleusinia, etcétera, y aparentemente está relacionada con Eleusis, cuyos misterios son de origen prehelénico [41], y con el Elíseo, la imagen cretense del otro mundo. Tiene estrecha relación con Artemisa, que aparece también en función de Ilitia y cuyo origen hemos investigado hasta la época cretense. Todos esos detalles podrían explicarse,

39 NILSSON, *op. cit.*, págs. 426 y sig.

40 *BSA*, XIV, 1908, págs. 108 y sig.

41 A. W. PERSSON, "Der Ursprung der eleusinischen Mysterien" *ARw*, XXI, 1922, págs. 287 y sig.; K. KOUROUNIOTIS, "Daseleusinische Heiligtum", *ARw*, XXXII, 1935, págs. 52 y sig.; cf. *ibid.*, pág. 112.

si Ilitia fuera el nombre de la diosa cretense de la naturaleza que protegía el nacimiento de hombres y animales, pero que en la religión griega sobrevivió solamente como partera divina.

Al forzar la comparación con la Gran Madre, a cuyo lado aparece su joven amante Atis, se ha llegado a creer generalmente que la diosa cretense de la naturaleza tenía también un joven compañero. Pero ciertos detalles trasuntan una idea especial y bastante diferente. Ningún mito griego resulta tan curioso como la historia del nacimiento de Zeus. Ese mito es especialmente cretense y el Zeus de esa historia es muy diferente del "rey de los cielos" de la mitología griega. Sus rasgos característicos quizá sean herencia cretense. El más notable consiste en que el niño no es criado por su madre, que desaparece de la historia después del nacimiento, sino por animales salvajes o por ninfas; según el mito corriente, por la cabra Amaltea; según otro mito, por abejas y un águila; según una tradición de la ciudad de Preso, por una cerda; según las monedas de Cidón, por una perra [42]. La fábula del amamantamiento del niño por un animal aparece en muchos lugares referida a héroes legendarios (Ciro, Rómulo y Remo, etc.); el hecho de que en Creta se la aplicara a Zeus prueba que se lo consideraba allí como un niño abandonado por su madre. Y ese niño nacía todos los años. Existe una curiosa historia que cuenta que Zeus nació en una caverna de esa isla y que todos los años, en cierta época, sale de allí un resplandor "cuando fluye la sangre del nacimiento de Zeus [43]". Ese niño es el dios anual, el

[42] SVORONOS, *EA*, 1892, págs. 1 y sig., especialmente para las figuras de las monedas.

[43] El llamado Boios, en ANTONINO LIBERALIS, cap. 19.

ἐνιαυτὸς δαίμων de miss Harrison, el espíritu de la fertilidad, la nueva vida de la primavera.

La misma idea aparece en un culto cuyo nombre prueba su origen cretense, el de Artemisa *Hyakinthotróphos.* El epíteto demuestra que se pensaba que Jacinto había sido criado por Artemisa, la diosa cretense de la naturaleza. Ese nombre es también el de una flor, y el mito cuenta que murió y fue sepultado, tal como Zeus murió y fue sepultado en Creta.

Si buscamos más huellas del niño divino, criado lejos de su madre y que constituye el espíritu de la fertilidad, las encontraremos en Eleusis, centro religioso de origen prehelénico. Se cuenta que el hierofante pronunciaba la fórmula sagrada: "La Fuerte y Poderosa ha parido un hijo fuerte" [44]; esta afirmación aparece en dos vasijas pintadas que muestran a Gea surgiendo de la tierra y ofreciendo a Atena el niño Pluto, "la abundancia", en el antiguo sentido, referente a los frutos de los campos [45]. La misma representación se aplica comúnmente al nacimiento de Erecteo, cuyo nombre deriva de χθών, "tierra"; Erecteo quizás haya sido en su origen un espíritu de la fertilidad de los campos, aunque la mitología lo haya convertido en un legendario rey ancestral de Atenas.

La misma idea se repite en la religión dionisíaca. Las bacantes de Delfos celebraban la ceremonia del despertar del niño en la canasta de criba (λικνίτης); la cuna del niño era la herramienta agrícola en que se colocaba el grano —llamado "Pluto" por los eleusinos— para limpiarlo. El mito corriente cuenta que Semele, la madre de

[44] ἱερὸν ἔτεκεν πότνια κοῦρον βριμὼ βριμόν, HIPÓLITO, *Refutatio haereseon,* V, 8.

[45] S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions,* II, pág. 270; *Répertoire des vases peints,* I, pág. 1.

Dioniso, murió antes de que naciera el niño, y Homero ya habla de las nodrizas del mismo. Como nodrizas, debían de tener un niño para criar; por lo tanto, el concepto de Dioniso como niño recién nacido, criado lejos de su madre, es antiguo.

Etimológicamente, Semele significa "tierra" y Dioniso, "hijo de Zeus[46]". Esto se ha probado con ayuda de inscripciones frigias. Por inscripciones de la costa de Frigia, conocemos a Zeus Sabacio y a la Madre Hipta, a la que un himno órfico invoca como nodriza de Baco[47]. Los invasores frigios prosiguieron los cultos de los antiguos habitantes, el más importante de los cuales es el de la Gran Madre de las Montañas, relacionada con la diosa cretense de la naturaleza; además, los nativos de la parte occidental del Asia Menor estaban emparentados con los cretenses.

El dios que nace todos los años muere también todos los años. Por eso, Dioniso murió y fue sepultado en Delfos, Zeus en Creta, y en Esparta y en Tarento se muestra la tumba de Jacinto. Ese tipo de deidad es muy conocido: el dios que muere y renace todos los años es un espíritu de la vegetación. Adquiere profundo valor emotivo como prototipo divino del inexorable destino del hombre, cuyo nacimiento y muerte constituyen un rasgo destacado de los misterios. La idea resultaría más natural si tuviera su origen en la religión cretense, en la que el culto del árbol parece hallar una manifestación extática en las danzas sagradas, y a la que pertenece la diosa Ariadna, que muere en el parto. Pero resulta muy singular que el espíritu de la vegetación sea concebido como un niño. Hay razones

46 P. Kretschmer, en *Aus der Anomia,* 1890, págs. 17 y sig.
47 J. Keil en *Wiener Eranos,* 1909, págs. 102 y sig.

para suponer que se trata de una peculiaridad cretense.

Si las hipótesis anteriores se consideran bien fundadas, resultan de importancia fundamental para comprender el hondo movimiento religioso que produjo la religión dionisíaca en la época histórica más antigua de Grecia. Me arriesgo a pensar que la fuerza de ese movimiento puede comprenderse mejor si se considera que no constituyó la importación de una deidad totalmente extranjera, sino solamente el renacimiento de antiguas ideas religiosas cretenses, que durante un tiempo habían caído en el olvido. Si en verdad es así, se explicaría la antigua tradición sobre el origen cretense del culto délfico.

Otra conocida idea mitológica, referida a los espíritus de la vegetación, es el matrimonio sagrado, que en los mitos griegos es el de Zeus con Hera. Este matrimonio se celebraba en Cnosos y se cuenta que tenía lugar además en Gortina, debajo de un plátano siempre verde. La novia de Zeus en Gortina se llama comúnmente Europa; las monedas de la ciudad la representan sentada en un árbol, mientras Zeus se le aproxima bajo la forma de un águila. Esta epifanía cretense del pájaro aparece en otros mitos; en Argos, ganó el amor de Hera como cuclillo, y como cisne, engañó a Leda. El tipo cretense de Zeus, joven e imberbe, llamado Ϝελχανός en Festo, debe de ser el novio en el matrimonio sagrado. En el monte Dicte, había una imagen de ese joven Zeus; por eso, el famoso himno hallado en el templo de Zeus Dicteo en Palecastro [48] celebra a ese dios: le ruega que vuelva todos los años para otorgar buena suerte y fertilidad a campos, hombres y ciudades.

Resulta sorprendente que el nombre de Zeus, el dios

[48] *BSA,* XV, 1909, págs. 357 y sig.

de los cielos, se haya aplicado al niño divino de Creta. Pero pareciera existir un vínculo. Dioses niños aparecen en varios lugares de Grecia; la literatura los menciona y hay imágenes de ellos. Se los llama a menudo ἄνακες, "jefes". Los Dioscuros son además κοῦροι, "muchachos", e hijos de Zeus. Se han convertido en jóvenes arrogantes pero aparecen también con el aspecto de niños. Una multitud de tradiciones cretenses los acompaña. Zeus los engendró bajo la forma de pájaro; Helena, hermana de ellos, es una diosa micénica del árbol. El culto que se les rinde es un culto doméstico. La serpiente es su animal sagrado y representativo; su símbolo en los monumentos espartanos —dos vigas verticales unidas por una cruzada— no es sino una representación abreviada del maderamen de una casa. Son las deidades domésticas y tutelares de los reyes espartanos, a quienes acompañan hasta en el campo de batalla.

El Zeus niño y los hijos de Zeus tienen relación con la religión cretense, pero con aspectos diferentes de la misma. El Zeus niño era adorado en cavernas; no era dios doméstico, como los Dioscuros. Sin embargo, resulta notable que el nombre del dios de los cielos y arrojador del rayo se haya aplicado al niño dios cretense, ya que es indudable que este último es el dios original. Como dijimos, el vínculo lo constituyen los dioses griegos con forma de niños. Los griegos inmigrantes conocieron a Zeus como protector del hogar y de la propiedad (ἑρκεῖος, κτήσιος)[49]. La serpiente doméstica, que poseía la misma función, prestó entonces su forma a Zeus. Zeus Ctesio y las formas afines aparecen con el aspecto de una serpiente.

49 M. P. Nilsson, "Zeus Ktesios", *AM*, XXXIII, 1908, págs. 279 y sig.

Además los griegos poseyeron demonios tutelares de la casa con forma de enanos, o conocieron su existencia. Éstos se convirtieron, no en Zeus, por supuesto, sino en sus hijos,, Διὸς κοῦροι, y "jefes, señores", ἄνακες. Finalmente, cuando se halló un niño divino en Creta, también éste se convirtió en Zeus, aunque no fuese una divinidad doméstica. La transición tuvo importantes consecuencias. Con la mezcla de antiguas leyendas, surgieron el mito del nacimiento de Zeus, la historia de la deglución y el rescate, y el amamantamiento por animales salvajes.

Junto al culto de los dioses, aparecen el culto de los muertos y de los héroes. Se menciona a menudo la magnificencia del culto funerario en la época micénica, pero, desde el punto de vista de la historia de la religión, resulta más importante el hecho de que pueda reconstruirse la continuidad de un culto junto a la sepultura, desde la época micénica hasta los tiempos clásicos. Ello surge de los restos a la entrada de la tumba de cúpula de Menidi, en el Ática [50]. La tumba se cerró en la época en que se usaban los vasos del llamado tercer estilo micénico, pero el culto se prosiguió ininterrumpidamente delante de la entrada hasta el mismo siglo v a.C. Los exvotos son los característicos del culto del héroe: escudos, caballos de terracota, vasos para bebida y para perfume, etc. Cuando a la entrada de una tumba de cúpula aparecen restos de cerámica y figuras que no han llegado allí por accidente ni fueron utilizadas en el sepelio, el culto de un héroe resulta la explicación natural de su presencia en ese lugar. Es lo que ocurre con la llamada tumba de Clitemestra en Micenas [51]. A la

50 FURTWÄNGLER y LOSCHCKE, *Mykenische Vasen*, pág. XI; P. WOLTERS, *AJ*, XIV, 1899, págs. 103 y sig.

51 SCHLIEMANN, *Mykene*, págs. 114 y sig. y 135.

entrada se hallaron fragmentos de grandes vasijas geométricas, figuras de jinetes groseramente modeladas y perlas que habían pertenecido a un collar. Hay que suponer también que sobre las tumbas de pozo de Micenas se desarrolló un culto, ya que se niveló el terreno y sobre él se levantaron monumentos familiares en épocas micénicas tardías. Existe un testimonio de un período posterior, pero no basta por sí mismo para proporcionar una base segura. A seis pies de profundidad, Schliemann encontró un fragmento de un vaso con figuras negras del final del siglo VI; una inscripción indicaba que el vaso había sido dedicado al "héroe" [52]. Sólo una circunstancia muy extraordinaria pudo haber traído de otro lugar ese fragmento sin importancia; en última instancia, pudo haberse hundido desde un estrato más elevado. Pero, si es así, a finales del siglo VI todavía se veneraba a un héroe sobre el cementerio de los antiguos reyes micénicos.

Esa continuidad directa del culto, desde épocas micénicas hasta los tiempos clásicos, tiene una importancia muy grande. El culto de los muertos y de los héroes adopta la misma forma: el de los últimos debió tener su origen, entonces, en el de los primeros. La diferencia estriba únicamente en que el culto de los muertos pertenecía a cierta familia, al paso que el culto de los héroes se separó de la familia y pasó a ser propiedad del pueblo. Se ha objetado a este planteo que, si se abrieran las tumbas de los héroes, no aparecerían huesos, porque los héroes, se afirma, no son en su origen muertos sino deidades caídas. En realidad, entre ellos aparece ese tipo de deidad: dioses locales; por ejemplo, Jacinto, el dios micénico, obligado por los dioses mayores, que usurparon sus funciones,

[52] *Ibid.*, pág. 129; *IG*, IV, 495.

a ocupar un lugar subordinado. Pero, en principio, el culto de los héroes nace del culto de los muertos. Como el culto se remonta a la época micénica, no resulta difícil comprender por qué la mayor parte de las sepulturas de héroes no contienen restos materiales. ¡Cuántas sepulturas no habrán sido saqueadas en la época incierta que media entre la decadencia de la cultura micénica y el avance de la nueva! Una vez concebida la estructura del culto del héroe, se lo transfirió a lugares sin sepultura. Cultos locales medio olvidados y los centros respectivos se adaptaron a ese culto y recibieron nombres mitológicos muy conocidos.

La línea que separa a héroes y dioses es variable; un ejemplo notable, en Delos, revela cómo puede transformarse el culto de los héroes [53]. Dentro del recinto sagrado apareció una sepultura micénica, señalada por dos piedras verticales que salían de la superficie del terreno; en la época alejandrina, se rodeó el lugar con un muro dentro del cual se construyó un altar. Lo notable es que esa sepultura no haya sido tocada con motivo de la gran purificación de Delos, realizada por los atenienses en el año 426; en esa oportunidad, se levantaron todas las sepulturas y los contenidos se trasladaron a Renea. Casi seguro, ésa es la sepultura que luego se conoció como sepultura de las Vírgenes Hiperbóreas, Laódice e Hipéroque, citadas por Heródoto. Esta hipótesis recibió hace poco estimable confirmación con el descubrimiento de lo que parece ser una segunda sepultura micénica, cercana al templo de Artemisa; posiblemente sea la sepultura de otras dos Vírgenes Hiperbóreas, Opis y Arge, ci-

[53] *Compte rendu de l'Acad. des Inscriptions,* 1907, pág. 338; [illegible], pág. 544.

tadas también por Heródoto[54]. Las Vírgenes Hiperbóreas están estrechamente relacionadas con el culto del árbol, con Artemisa y con Apolo. De esta manera, el culto en una sepultura micénica sobrevivió durante más de mil años, pero adquirió un nuevo significado, ya que las Vírgenes Hiperbóreas no pertenecen al círculo de los héroes.

[54] *Ibid.*, 1923, págs. 238 y sig.; y cf. CH. PICARD y J. REPLAT, "L'Artémision délien et les deux tombeaux des vierges hyperboréennes", *Bull. corr. hell.*, XLVIII, 1924, págs. 247 y sig.

CAPÍTULO II

ORÍGENES DE LA MITOLOGÍA GRIEGA

El descubrimiento de los esplendores de la Edad de Bronce se realizó a través de los mitos griegos. Schliemann creía fanáticamente en Homero. Partió a descubrir la Troya alrededor de cuyos muros Héctor y Aquiles disputaron su carrera, y además la próspera ciudad de Micenas donde reinaba Agamenón; su vara de rabdomante desenterró cosas insospechadas. Sir Arthur Evans utilizó la misma vara. Siguió las leyendas del Laberinto, del rey Minos y de su dominio de los mares. Desde ese momento, quedó revelada la extensión e importancia de la civilización cretomicénica. Sólo en un caso falló la búsqueda, cuando Dörpfeld trató de localizar el palacio de Odiseo en Ítaca y Léucade. Lo que allí se encontró de realmente micénico no es mucho más que lo que ha aparecido aun fuera de Grecia: sobre todo, restos de cerámica. Si reflexionamos un instante, descubrimos la causa. El mito de Odiseo es reciente; no es una genuina leyenda heroica sino una ficción, elaborada sobre el motivo común de la esposa fiel que aguarda al marido au-

sente y con el que se reúne finalmente a pesar de todo *.

En Homero se han buscado ansiosamente huellas de cultura micénica, pero es notable que se haya prestado tan poca atención a las conexiones micénicas de la mitología. A lo sumo, han aparecido observaciones generales, como en el caso de Wide, en el sentido de que la formación de las leyendas tuvo lugar, en esencia, en épocas micénicas [1]. Así debe de ser, si es tanto lo que en Homero se remonta al mismo período. Ya en Homero la mitología ha alcanzado una etapa de completo desarrollo, aunque no aparezca en todos sus detalles con la forma que nos es más familiar. La evolución posterior, la humanización, llegó muy lejos.

Como dijimos, los mitos proporcionaron una clave para el descubrimiento de algunos de los principales centros de la civilización micénica, pero resulta muy curioso que no se haya mantenido el interés por la relación entre los lugares de la mitología y los centros micénicos, cuya prueba dan esos descubrimientos. Nadie se ha planteado el problema ni ha tratado de resolverlo con una investigación sistemática: ¿existe una relación constante entre los centros de la cultura micénica y los mitos, especialmente los grandes ciclos míticos? Con otras palabras: ¿los centros principales de la civilización micénica son además los centros aludidos en los mitos? Si así fuera, se probaría que en su mayor parte el desarrollo y localización de los ciclos míticos cae dentro del período micénico, con importantes consecuencias para nuestra investigación de los mismos. Una investigación de ese tipo

* Las nuevas excavaciones en Ítaca, *BSA*, XXXIII, 1932-3, y XXXV, 1934-5, no han aportado nada que desvirtúe esta opinión.

1 Wide, en Gercke y Norden, *Einleitung in die klassische Altertumswissenschaft*, 3ª ed., II, pág. 217.

es muy sencilla y se puede realizar con un breve examen de la cuestión.

Tirinto es el hogar de Heracles; a esa ciudad pertenecen las leyendas centrales de sus hazañas, aunque los detalles de su nacimiento estén relacionados con Tebas. Según Hesíodo, a esa ciudad y no a Micenas lleva los bueyes de Gerión. Desde sus muros, arroja alevosamente a Ífito. Vive allí como vasallo de Euristeo, rey de Micenas. Aquí se refleja el hecho de que Tirinto es la ciudad más antigua, desplazada más tarde por Micenas. Éste es el significado de la leyenda, confirmado por la arqueología. A Tirinto pertenece también el mito de los Prétidas, cuya forma actual corresponde a un tipo más reciente. Además, con esa ciudad se relaciona en rigor la historia de Belerofonte, ya que la intriga que provoca las hazañas del héroe tiene lugar en la corte real de Tirinto, aunque a él se lo adjudique genealógicamente a Corinto.

El famoso Heraión, el templo principal de la Argólida, remplazó a una fortaleza real micénica. A este lugar pertenece la historia de Ío y de Argos.

En lo que respecta a la misma Micenas, basta con una simple referencia a los mitos de las casas de Perseo y Atreo.

Argos, que luego llegó a ser la capital, fue un lugar de poca importancia en épocas micénicas; eso se refleja en el mito. Las leyendas allí localizadas —la de las Danaides, por ejemplo— no tienen la misma importancia que las mencionadas anteriormente. Pero el predominio de Argos en épocas posteriores se revela en la sistematización y el carácter genealógico de los mitos que se le adjudican.

En Esparta está el templo de Helena, que data de

épocas micénicas; y, un poco más al sur, la opulenta tumba de cúpula de Vafio. A esa ciudad pertenecen los mitos de Helena y sus hermanos, los Tindáridas, confundidos con los Dioscuros (cf. págs. 49 y sig.), y también los referentes a sus luchas con otro par de hermanos, los Afarétidas, relacionados con Laconia y Mesenia. Según una de las versiones, lucharon por las hijas de Leucipo, y el santuario de Leucipo está en Esparta.

En las leyendas, Pilo aparece mencionada como hogar de los Neleidas. La Pilo actual posee considerables restos micénicos, pero Dörpfeld tenía razón sin duda en situar la Pilo homérica en Cacóvatos, un poco más al norte sobre la costa occidental. La hipótesis resultó brillantemente confirmada por el descubrimiento de los restos de un palacio y de tres tumbas de cúpula, cuya opulencia se nota a pesar del saqueo y la destrucción *.

En épocas primitivas, el Ática no ocupa en la mitología el lugar dominante que tendrá más tarde, pero es bastante rica en leyendas. La más importante es la de Teseo, que se agrandó en tiempos históricos a expensas de las de Heracles; además aparecen las leyendas sobre los reyes míticos. También el Ática está llena de restos micénicos. Por eso los mitos no pertenecen solamente a Atenas sino también a toda la región vecina. Parece que Teseo tuvo su hogar en la parte nordeste del Ática. Eleusis, con su mito de Deméter, ocupa una posición propia, pero es también una ciudad micénica.

Beocia rivaliza con Argólida en fama mitológica. Era, en importancia, la segunda provincia de la cultura micénica en Grecia. Los mitos de Cadmo, Anfión y Zeto,

* En Pilo de Mesenia, el profesor Blegen realizó un asombroso descubrimiento: multitud de tabletas de arcilla con inscripciones, *AJA*, XLII, 1939, pág. 557.

Edipo y los Siete han hecho famosa a Tebas. Esto se ve confirmado por la importancia de la ciudad en épocas micénicas: se descubrieron allí restos importantes de un palacio de ese período; desgraciadamente, no ha sido posible desenterrarlo totalmente porque está situado en el centro de la ciudad actual.

En épocas míticas, Orcómeno era rival de Tebas. Según las leyendas de Heracles, esa ciudad obligó a Tebas a pagarle tributo. Allí existen ruinas de una magnífica tumba de cúpula que rivaliza con las de Micenas. No se ha descubierto el palacio, pero existen fragmentos de sus pinturas murales. En ese lugar vivió la conocida tribu de los minios. La historia de las hijas de Minias es del tipo dionisíaco común en épocas posteriores, pero a esa ciudad pertenecen también Átamas y su familia *.

Según el culto, Átamas tiene además relaciones con Halo, que está en Tesalia, cerca de Yolco, sobre el golfo Pagaseo. Otro gran ciclo mítico, el de los Argonautas, está asociado a Yolco. Resulta natural que esta historia haya sufrido considerables transformaciones con el progresivo conocimiento de tierras extranjeras. Yolco es la localidad micénica que está más al norte; en la vecindad se descubrió un par de tumbas de cúpula, mal construidas pero bastante fastuosas.

La lista anterior agota los más importantes ciclos míticos, a excepción de uno, el de la caza calidónica. Todavía no se han realizado excavaciones en Calidón **, pero en

* El mito de Átamas pertenece al monte Lafistio, entre Orcómeno y Coronea; ver mi obra *Myc. Origin of Greek Myth.*, pág. 135.

** Una expedición danesa excavó la ciudad griega de Calidón con el templo de Artemisa Lafria, pero no se ha explorado el centro micénico situado un poco más arriba, sobre un cerro, donde han aparecido restos de muros y de cerámica micénica.

la superficie se han recogido fragmentos micénicos y existen muros que pueden ser micénicos [2]. De los centros griegos no explorados, es el sitio del que más se espera. Estoy seguro de que aparecerán no solamente las ruinas del famoso templo de Artemisa Lafria sino también muchos restos de la época micénica. La caza del jabalí era un deporte muy practicado entonces; aparece representado, por ejemplo, en pinturas murales de Tirinto.

Los grandes ciclos míticos pertenecen, por lo tanto, a los principales centros de la cultura micénica, y—lo que es más significativo— su riqueza y fama están en correspondencia directa con la importancia de las ciudades en esa época. El más opulento de esos centros es Micenas: es además la ciudad más famosa de la mitología. En orden decreciente están Tebas y Tirinto, y más lejos, Ática, Laconia, Pilo, Orcómeno, etcétera.

La parcialidad de las tendencias principales de la investigación mitológica impidió que se hiciera una comparación tan sencilla y evidente [3]. K.O. Müller an-

[2] Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας, 1908, págs. 99 y sig.

[3] Ninguna rama de los estudios ha perdido actualidad con tanta rapidez como las obras que se refieren a la mitología. K.O. Müller estableció las bases en una obra importante, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825). Wilamowitz es el representante más destacado de la escuela neohistórica, cuya debilidad se revela en los discípulos del mismo, de manera muy característica en el *Herakles* de P. Friedländer. Hace algunas décadas dominó el campo la escuela mitológica naturalista, cuyo representante más conocido fue Max Müller. Una obra de consulta sobre el tema, el *Lexicon der Mythologie* de Roscher, expone con notable claridad, en sus partes más antiguas, los enfoques de esa escuela; desgraciadamente, en esta obra las hipótesis a menudo eclipsan los hechos. El mitógrafo más notable de nuestra época, el difunto C. Robert, había publicado tres partes de su gran obra, *Die griechische Heldensage* (la cuarta está en prepara-

tepuso el punto de vista histórico: él y sus continuadores trataron de llegar a conclusiones sobre las migraciones y la historia primitiva de las tribus griegas a partir de la distribución geográfica de los cultos y de los mitos. Pero las bases de las que partieron resultaron inadecuadas. La escuela histórica se convirtió en neohistórica: descartó la mayor parte de la mitología tribal y se dedicó sobre todo a establecer, por medio del estudio de las tradiciones literarias y artísticas, la forma más antigua de los mitos y su desarrollo posterior a través del tiempo. La mitología del arte constituye una rama de ese estudio; la otra, más amplia, es la historia de los mitos en la literatura. Ambas corren parejas. Esa investigación mitológica es paso preliminar y necesario para la interpretación de los mitos y el conocimiento de su origen, pero tiene limitaciones que no percibieron algunos de los devotos del método. Los resultados no son en absoluto indudables ni coherentes.

En la medida en que tratemos de la literatura más reciente, la tragedia incluida, no será menester preocuparnos por el problema de la época en que nació la mitología griega, ya que evidentemente el origen pertenece a un período mucho más antiguo. Pero no ocurre lo mismo respecto a una época más remota, cuando los mitos aparecen con la forma más antigua que se conoce. Esta forma más antigua debe utilizarse especialmente como base para la comprensión de los mitos y su origen. Esa li-

ción); es un nuevo tratamiento del material destinado a remplazar el segundo tomo de la *Griechische Mythologie* de PRELLER. El *Oidipus* (1915), en el que ROBERT investiga la evolución de una única leyenda en la literatura y el arte, es un modelo de investigación; sin embargo, no estoy de acuerdo con él en lo que se refiere al origen del mito.

teratura está constituida principalmente por la épica posthomérica: la épica cíclica, parte de la cual trata todo el gran ciclo de mitos relacionados con la guerra de Troya; el resto se refiere a ciclos diferentes. De acuerdo con lo que ocurre en las tragedias, habría que suponer que esta épica posthomérica reelaboró los mitos y, en realidad, creó otros nuevos. En el afán de obtener un efecto dramático, el poeta trató en la tragedia de extraer algo nuevo del constante manejo de los mismos. Pero, ¿tenemos el derecho de suponer que los poetas de la épica posthomérica hicieron algo semejante? En lo que se refiere a Homero, no se ha afirmado que reelaborara los mitos; maneja el material tradicional, pero su grandeza reside en la humanización del mismo. No se discute que la diferencia entre Homero y los poetas épicos posteriores estriba en el interés que los últimos adjudican al material como tal; el problema consiste en saber si ese interés es el de la imaginación creadora o si no resulta, más bien, la pasión sistematizadora del coleccionista. A juzgar por el carácter total de la épica posterior, uno se inclinaría a creer lo segundo. Esto no excluye, por supuesto, la utilización de mitos menos conocidos o la introducción de pequeños cambios en los detalles y la localización de las historias, especialmente en la genealogía de relleno, que el cantor alteraba para halagar a su protector o al auditorio. La composición planteó además ciertas exigencias que debían cumplirse. Por ejemplo, puede ser verdad, como se ha supuesto, que el conocido ciclo de los doce trabajos de Heracles tuviera su origen en una épica perdida que ni siquiera se menciona. Si así fuera, el proceso consistió entonces en una selección de motivos existentes y no en una nueva creación de leyendas. Ese poema hipo-

tético tiene mayor importancia, entonces, para la historia de la literatura que para la historia de los mitos.

El terreno firme sobre el cual la escuela neohistórica quiere colocar la historia de los mitos ha empezado a temblar sospechosamente. En realidad, la literatura de la que se deducen las formas más antiguas de los mitos es una magnitud más o menos desconocida. La reconstrucción de la antigua épica debe realizarse con unos pocos fragmentos, a menudo insuficientes, y con secos resúmenes compilados por escritores posteriores, cuyas fuentes, además, hay que determinar antes hipotéticamente. Subjetividad e hipótesis aparecen, entonces, desde un comienzo. No es menor la dificultad que surge cuando se trata de referir la épica a ciertos lugares en particular, ya que los cantores andaban errantes, lo que constituye uno de los vínculos intelectuales de la desintegrada Grecia de la época arcaica. En gran parte, los materiales de las leyendas se trasmitían tradicionalmente en las escuelas de cantores; éstos, en sus andanzas, recogían otros detalles. Quizás hayan introducido episodios y pequeñas alteraciones para complacer a un protector o a cierto público, pero es poco probable que las aspiraciones e intereses nacionales de una ciudad hayan puesto su sello a todo un poema. Los testimonios para este tipo de planteo se presentan con un enfoque subjetivo y extremadamente arbitrario; indudablemente, hay que adjudicar a la influencia de la épica posthomérica sobre la formación de los mitos un valor mucho menor que el postulado por la escuela neohistórica. El método de la misma no puede llevarnos más allá de la forma de los mitos más antigua que se conozca, que no es necesariamente igual a la forma original: ésta puede aparecer en un testimonio posterior. Utilizar el estudio de los

mitos para obtener conclusiones históricas y literarias es otro problema. Estamos aquí lejos de los orígenes. Para llegar a ellos, por lo menos hipotéticamente, es evidente que hacen falta otros métodos —criterios internos— que en seguida estudiaremos en detalle.

No es preciso ocuparse en la llamada mitología comparada, que en cierto momento constituyó la tendencia dominante en el estudio de la religión, pero vale la pena detenerse a reflexionar cómo fue posible que se pretendiera hacer remontar las leyendas heroicas a orígenes divinos, y buscar en cualquier mito la expresión de una representación de los dioses, tal como lo pretendían los defensores del método. Esto nos plantea el problema fundamental: ¿qué es la mitología? Según los manuales antiguos y modernos, se divide en dos partes: mitos heroicos y mitos divinos. En realidad, el límite entre ambos no cae donde lo sugiere esa división, sino dentro del campo mismo de los mitos divinos. La mitología divina consta de dos partes, separadas en principio, pero relacionadas por mil nexos entretejidos. El origen de una es religioso y sagrado; el de la otra, mítico.

La representación mitológica de un dios se inicia con la descripción de su naturaleza, su actividad, su campo de acción, la forma que adopta al presentarse, sus atributos. Zeus aparece así representado como el que junta las nubes, envía la lluvia, arroja el rayo, como el que impera sobre la casa y las costumbres y normas éticas y sociales. Artemisa es la señora de los animales salvajes y la que cría la raza futura; Atena, la protectora de la casa real y más tarde de la ciudad, y, en consecuencia, la que dirige la marcha de la guerra y la que satisface todas las necesidades de una comunidad civilizada, etc. El atributo peculiar de Zeus es el relámpago; el de

Apolo, el arco, etcétera. En el período antropomórfico, la forma de la epifanía está determinada por la actividad y el carácter del dios. La forma animal es rara (por ejemplo, Zeus Ctesio con el aspecto de serpiente). Generalmente, los animales constituyen atributos, criaturas sagradas, como el búho de Atena y la cierva de Artemisa.

Aun con esas breves indicaciones, se hace evidente cuán numerosos resultan los puntos de contacto y de separación en los temas mitológicos; hay que distinguir en forma clara y terminante todo lo que sea resultado de creencias religiosas en los dioses y sus actividades, de lo mítico en el sentido estricto del término, es decir, las aventuras de los dioses, la historia de su vida, que comienza con el nacimiento pero que realmente no tiene fin, ya que no mueren. Wundt ha señalado correctamente que los mitos divinos, en este sentido, están construidos sobre los heroicos.

La combinación de esas dos partes en la biografía de un dios se cumplió espontáneamente en una época muy antigua. Esto explica por qué el estudio comparativo de la religión no fue durante mucho tiempo sino mitología comparada. Desde un comienzo, la religión estuvo incluida dentro de la mitología y por eso ésta recibió en su totalidad concomitancias religiosas. Se permitió que lo mitológico absorbiera lo religioso y esto forzosamente provocó errores. El gran progreso en el estudio de la religión depende de la concepción básica de lo religioso y sagrado como tal, y en la adopción de ese concepto como punto de partida para la investigación.

En la actualidad, se reconocen y se aplican esos principios, aun al estudio de la religión antigua; pero lo puramente mítico —esa parte de la mitología que no tie-

ne relación con lo religioso y lo sagrado— y sobre todo el mito heroico, se vieron desplazados hacia un lugar subordinado, o se los ha estudiado con enfoques especiales, como los ya mencionados, que no tienen mucha relación con el estudio de la religión. Pero la mitología, en el sentido tradicional, constituye una totalidad de la que participan los conceptos religiosos y míticos; por eso, hay que tomar la madeja entera para desenredarla. El procedimiento es importante también para el estudio de la religión, pero en nuestro caso hay que empezar por la otra punta, lo mítico, y tratar de separar las distintas hebras de una madeja de muchos colores.

En general, no se discute que los temas de las leyendas populares constituyan un importante elemento de los mitos griegos *; por cierto, casi todos los estudios sobre el folklore moderno indican de paso los temas correspondientes que aparecen en la mitología de Grecia. Hartland tituló *The Legend of Perseus* una voluminosa investigación sobre un grupo de leyendas populares representadas en la mitología griega por la historia de Perseo. Andrew Lang ha dilucidado brillantemente la semejanza de la cosmogonía y los mitos divinos de Grecia con los de los pueblos primitivos [4]. Wundt, en su gran obra, insistió en la evolución que va desde la leyenda popular —o quizá, más exactamente, el cuento primitivo— hasta el mito [5]. Pero hasta ahora no se ha realizado

* Ver L. RADERMACHER, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938; la obra es interesante, pero no convence del todo.

4 A. LANG, *Myth, Ritual, and Religion*. En su edición de Apolodoro, FRAZER reunió paralelos antiguos y modernos de los mitos griegos.

5 W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, vols. V y VI, Mythus und Religion. L. FRIEDLÄNDER coleccionó fragmentos de antiguas leyen-

ningún intento sistemático para aplicar los resultados del estudio de esas leyendas a la comprensión de la mitología griega. Esto se debe a una tendencia unilateral de las distintas escuelas de investigación, en lo que se refiere a materiales y métodos. La mitología griega ni se presta a la *tendencia* de la escuela escandinava, que trata de determinar la extensión geográfica y el lugar de origen de las diferentes leyendas —las variaciones locales prácticamente no existen—, ni tampoco se presenta aún enteramente (aunque sí algo mejor) a la investigación de los vestigios del mundo de ideas primitivo. Ambos métodos, a menudo en conflicto o ignorancia mutua, tratan ante todo de mantener sus posiciones. Cuando nos enfrentamos con un material de carácter especial, hay que iniciar su estudio con ayuda de métodos y deducciones de cualquier tipo, pero de probada confianza, cualquiera sea su origen.

Trataré de hacerlo aquí brevemente. En primer lugar, es de fundamental importancia distinguir entre las dos amplias tendencias en que se reparten el mito y la leyenda popular: las llamaré *tendencia inventora* y *tendencia explicativa* o *etiológica*. La segunda tiene una intención muy clara; trata de explicar el origen de las criaturas vivientes, de las cosas, de las costumbres y de las instituciones, y además sus características; en realidad, trata de explicar todo lo que rodea al hombre y llama su atención. En todas las épocas y etapas de la cultura aparecen cuentos etiológicos que, además, se conocen desde tiempos remotos. Calímaco escribió una obra entera con el título de *Aitia*. Ocupan un lugar importan-

das populares en un apéndice a su obra, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms: Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum*, 9ª ed., IV, págs. 89 y sig.

te en el estudio de la religión. Sólo indicaré aquí que el cuento etiológico posee un alcance mucho más amplio que el que se admite generalmente. Volveremos sobre el tema al final de este capítulo.

El otro grupo principal está constituido por motivos de leyendas populares en el sentido estricto del término. Las he llamado "inventadas", pero, naturalmente, no en el sentido de que esos cuentos sean una creación libre de la imaginación con independencia de cualquier base preexistente. Por el contrario, veremos que aparecen en ellos huellas de ideas culturales, religiosas y sociales. Pero son inventadas en este sentido: a diferencia de los cuentos etiológicos, no tienen un propósito definido, sino que se las crea por el mero placer de contar cuentos. Por supuesto, hay también mezclas y casos dudosos. Por ejemplo, a menudo resulta imposible decidir si un cuento griego sobre transformaciones animales constituye realmente un cuento explicativo o pertenece a la variedad de los inventados.

El cuento inventado abarca un número limitado, pero grande, de temas que se combinan de diferentes maneras. Uno de los resultados más importantes del estudio de las leyendas populares es haber demostrado lo anterior y haber descompuesto los cuentos según los diferentes temas. Pero es un error suponer que por eso los cuentos se convirtieron en un mosaico confuso e inorgánico. Es verdad que entre muchos pueblos primitivos los temas aparecen hilados sin coherencia, uno tras otro, sin comienzos ni finales definidos. Pero el cuento popular europeo, como el mito griego, es una composición artísticamente elaborada, aunque dentro de la estructura total los temas puedan alternarse y sufrir variaciones. Temas de cuentos populares aparecen en los mitos griegos

en un número mayor de lo que se supone comúnmente; demostrar este hecho tiene importancia fundamental. Los temas pueden variar según la naturaleza de la cultura y agregarse otros con el progreso de ella, pero aun en los cuentos de los pueblos más altamente desarrollados existe un conjunto básico, cuya peculiar naturaleza revela que su origen se remonta a la infancia de la raza humana. Es principalmente este rasgo el que resulta común al mito griego, al cuento popular europeo y a los cuentos de épocas antiguas y de pueblos primitivos.

Llamo a esos temas simplemente "temas de cuentos populares", y trataré en lo posible de someterlos a un análisis sistemático para dilucidar el papel que desempeñan en la mitología griega; al mismo tiempo, intentaré poner de manifiesto cómo el rasgo característico del espíritu griego, el racionalismo, provocó una selección, purificación y reelaboración de los elementos demasiado fantásticos del material de los cuentos populares; el mito griego nació del cuento popular en virtud de un proceso de humanización.

Comienzo con los temas que, por lo menos en una visión superficial, parecen ser los más característicos de los cuentos populares: se los podría llamar "temas de aventuras". El héroe del cuento pasa a menudo por una serie de combates y de pruebas que van desde la lucha con monstruos de todo tipo hasta la limpieza de un sucio establo. El tema de Augías aparece en cuentos populares modernos; de las luchas con monstruos, no hace falta hablar. La mitología griega abunda en bestias reales y fabulosas: leones, toros, caballos, dragones, esfinges, monstruos marinos, la Quimera, el Minotauro. Algunas veces, la lucha tiene lugar de manera más fantástica: el monstruo devora al héroe, que luego logra abrirse paso

hacia afuera [6]. Pero esta versión sólo aparece en regiones remotas de la mitología; era demasiado extravagante para el racionalismo griego. El tema del hombre tragado por otras criaturas y que regresa ileso es muy común en los cuentos primitivos; lo conocen también el cuento popular y el mito divino. Cronos devoró a su descendencia y Zeus devoró a Metis.

Los temas de ese tipo aparecen unidos por lo común en virtud de la estructura de la historia. Algún enemigo del héroe, que tiene a éste en su poder, le impone las luchas o las pruebas. La animosidad de Hera —en la versión corriente, los celos de Euristeo— arrastran a Heracles de trabajo en trabajo; la misma idea aparece en la historia de Psique, a la que Venus impone tareas imposibles. Belerofonte es enviado de una aventura a otra. En cuentos modernos, una cruel madrastra desempeña a menudo el mismo papel. Según la frecuente lógica profunda de los cuentos, la lucha y la victoria merecen recompensa. El premio corriente está constituido por la princesa y la mitad del reino. Algunos héroes griegos, Bías, por ejemplo, reclaman la mitad del reino como recompensa, y si se les niega, los dos tercios, pero los griegos fueron ajenos a nuestro sentimentalismo romántico, que tiñe también el cuento popular, y a la idea de la sucesión femenina. La princesa es la recompensa para el vencedor que la ha liberado del monstruo (Andrómeda, Hesíone); el hecho resulta natural y evidente. Se confiere el reino junto con la mano de la reina, cuando ésta es viuda: la circunstancia es conocida desde la *Odisea*. Una idea se-

6 Cleóstrato de Tespis, PAUSANIAS, IX, 26, 3; Heracles, en una versión del mito de Hesíone, escol. a Licofrón, v. 3; posiblemente Jasón, en una pintura de vaso, ROSCHER, *Lex. der Mythol.*, II, pág. 85.

mejante es la base más sencilla de la historia de Edipo: después de vencer a la Esfinge, Edipo recibe como recompensa la mano de la reina. La mano de la hermosa princesa se anuncia como premio para el que logre superar cierta prueba. Muchos la intentan y fracasan, hasta que al final llega el hombre apropiado. En el mito griego, el tema sufrió cierta alteración para adecuarlo al innato entusiasmo de los griegos por las lides agonísticas. Eurito ofrece la mano de su hija Yola como premio al que pueda vencerlo en el tiro al arco; Enomao, la mano de Hipodamia al que lo venza en la carrera de carros, pero, con la malévola astucia habitual en esa clase de pruebas, hiere por la espalda al desdichado pretendiente cuando éste lo pasa en la carrera. Se ha relacionado esta historia con los juegos olímpicos, como una de las muchas explicaciones de la institución de los mismos. El tema de la competencia se convirtió en un recurso corriente, como es en el caso de las carreras que deben disputar los pretendientes de Penélope, de Palene o de las Danaides. De igual manera, los hijos de Endimión deciden en Olimpia la posesión del reino. Menos corriente es que la misma joven imponga la competencia; pero un conocido ejemplo es el de Atalanta, que disputa una carrera con sus pretendientes, a los que mata a medida que los derrota, hasta que al final es vencida por Melanión, con el conocido ardid de la manzana que él arroja durante la carrera.

En los mitos griegos, aparecen también enemigos envidiosos que tratan de arrebatar al héroe el fruto de la victoria. Por ejemplo, una vez que el héroe ha matado al monstruo, los cortesanos se apoderan del cadáver y proclaman que han realizado la hazaña, pero el héroe, que ha cortado la lengua del monstruo, la exhibe y los avergüenza públicamente. Es un cuento popular muy difun-

dido, que en Grecia se refiere a Alcátoo y a Peleo. La huida a través de peligros aparece combinada a menudo con cierto tipo de dificultades. El héroe, como Teseo en el Laberinto, no puede encontrar la salida. Pero entonces la princesa adorada se halla cerca con su hilo de Ariadna. El motivo aparece también en cuentos populares modernos, pero es más común que el camino aparezca señalado con una hilera de guijarros, o con granos o migas de pan que devoran los pájaros, lo que agrega una nueva dificultad. A menudo, los fugitivos se salvan arrojando por la espalda objetos que el perseguidor se detiene a recoger —recurso algo semejante se utiliza con otra intención en la historia de Atalanta— o bien los objetos que se arrojan quedan transformados en montañas, bosques, lagos, etc., que traban al perseguidor. Este último motivo no figura en la mitología griega; es demasiado fantástico para su mentalidad racionalista; pero una versión racionalizada aparece cuando Medea despedaza a su hermano Absirto y deja caer el cadáver miembro por miembro. El padre de Medea se detiene para recogerlos y, por lo tanto, no logra alcanzar a los fugitivos.

Se nota aquí un rasgo peculiar del cuento popular, que es casi más característico que el puro motivo de aventuras: sus ideas extremadamente primitivas sobre la vida y el universo. En el cuento popular moderno, esas ideas persisten con firmeza, lo que prueba que el cuento primitivo dio origen al cuento popular. Pero se eliminaron en gran escala en el mito griego —lo que constituye una de sus grandes diferencias— sobre todo en virtud de la tendencia racionalizadora ya mencionada; el proceso eliminatorio llegó aún más lejos cuando el cuento se convirtió en mito, se relacionó con los dioses, se recitó delante de auditorios muy civilizados, compuestos de gue-

rreros y príncipes, y ocupó su lugar en la literatura. Esas ideas se podrían caracterizar adecuadamente diciendo que poseen carácter mágico. Así como los dioses griegos, a diferencia de los dioses de muchos otros pueblos, no tienen relación con la magia, así también el mito griego, a diferencia del cuento popular, no posee ingredientes mágicos. La magia sólo regresa cuando desaparece el auténtico espíritu griego en la gran transformación de la filosofía y de la religión que se inicia durante el período helenístico.

Así, echamos de menos a la bruja, tan corriente en nuestros cuentos populares. Hay dos excepciones: Medea y Circe, pero resulta muy significativo que sean mujeres extranjeras. Medea, al menos, es asiática, de la Cólquida, pero también Circe tiene relación genealógica con la misma región. Resulta sugestivo que Circe aparezca en la *Odisea*. Este poema épico, que refleja la vida y las leyendas de los centros comerciales jónicos, tiene mucho más de cuento popular, en nuestro sentido del término, que la caballeresca *Ilíada*, cuyo ámbito son los círculos de las cortes reales. La idea de tabú, que tiene tanta importancia en los cuentos populares, también es rara en el mito griego. Está prohibido pronunciar determinada palabra, entrar en determinada habitación; la desobediencia de esa orden constituye el eje del cuento. Hay un ejemplo, sin embargo, en la historia de Psique; ella no debe mirar a su prometido durante el día. No menos comunes en el cuento popular son los objetos mágicos; objetos que cumplen deseos, como la mesa "que se sirve sola" o el asno "que echa a la gente a coces", anillos maravillosos, armas, ropas, y muchos otros objetos cuyo poder mágico resulta salvador en momentos de gran aprieto. En el mito griego, hay por lo menos huellas de

esos objetos. Cuando Perseo parte para matar a la Gorgona, recibe de los dioses un equipo mágico: el yelmo de Hades, que lo hace invisible, las sandalias aladas, que lo llevan por el aire, y la mochila. "El cuchillo de Peleo" era una expresión proverbial que indica el rescate de un terrible peligro. El mito sólo cuenta que Peleo recibió su cuchillo de manos de Hefesto y que se defendió con él de los animales salvajes cuando lo dejaron alevosamente abandonado en las selvas del Pelión. El proverbio parece demostrar que el mito es una adaptación racionalizada de un cuento más primitivo.

El cuento popular revela ideas sumamente curiosas y fantásticas acerca de la vida o —podríamos decir de modo, al menos en parte, justificado— acerca del alma, aunque, por supuesto, dentro de una concepción totalmente material. La vida o el alma puede separarse del individuo y quedar depositada en algún lugar inaccesible; no se puede matar al dueño hasta que se la descubra. Es el "alma exterior", a la que se alude con tanta frecuencia en las investigaciones etnológicas.

La idea está, por ejemplo, en el cuento egipcio sobre los dos hermanos[7]. La fecha del cuento, que aparece en un testimonio de la mitad del segundo milenio a. C., alteró de modo extraordinario nuestro concepto sobre la historia del cuento popular. Uno de los hermanos, Bata, ha depositado su corazón en un árbol, una acacia, y ha dejado al otro una olla con cerveza; cuando él corra peligro, la cerveza comenzará a espumarse. La esposa infiel, que se ha convertido en la mujer del Faraón, derriba el árbol, y Bata muere. Entonces, la

[7] G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* 4ª ed., págs. 1 y sig.

cerveza de la olla se espuma y el hermano parte en busca de Bata. Se encuentra con el cadáver y, después de algunas dificultades, logra además encontrar el corazón; lo mete en agua y da de beber al muerto, que inmediatamente vuelve a la vida. Bata se ha transformado ahora en un toro Apis, que es ofrecido al Faraón. La mujer mata al toro, pero algunas gotas de sangre caen a tierra. De ellas nacen dos árboles que dicen: "Soy Bata". La mujer los derriba, pero dos astillas vuelan hasta su boca y queda embarazada. El hijo es de nuevo Bata, que se convierte ahora en heredero forzoso del Faraón, y mata a la que fue su infiel esposa.

En este cuento aparecen unidos los motivos más importantes de los que estamos estudiando: el alma exterior o separable, los símbolos de la vida, la primitiva "migración de las almas" y el nacimiento milagroso. Estos motivos eran demasiado fantásticos para el racionalismo griego. Los símbolos de la vida, que desempeñan papel tan importante en las variaciones tardías del grupo de leyendas referentes a Perseo, apenas aparecen, pero el alma exterior, por lo menos, ha dejado huellas. El mechón rojo que hay que cortar de la cabeza de Niso para poder tomar su ciudad (el cuento de Escila, el mismo tema en el cuento de Cometo), constituye un motivo algo diferente del de Sansón. En éste, la fuerza del héroe reside en su cabello; en el otro, su bienestar depende de un solo mechón. Es la idea del "alma exterior" combinada con la creencia en la significación del cabello. La historia de Meleagro resulta aún más clara. El héroe vivirá mientras no se consuma el tizón retirado del hogar en su nacimiento. La muerte sobreviene cuando su madre, enfurecida, arroja el tizón al fuego.

En los cuentos populares aparece el tema del desmembramiento. En la historia de Medea, está mezclado con otro tema de cuento popular, el del rejuvenecimiento. Medea despedaza primero un carnero o a Esón, el padre de Jasón, hierve los trozos, y de la caldera surge rejuvenecido el mortal o el animal desmembrado. Pero, cuando hay que rejuvenecer a Pelias, la hechicera deja de colocar en la caldera el filtro correspondiente y Pelias, entonces, permanece muerto. La variación revela la tendencia dramática que caracteriza a los cuentos griegos. En otro grupo, el desmembramiento tiene lugar junto con un banquete canibalístico; se trata de las historias de Tántalo, de Tiestes y de Licaón. Los dioses devuelven la vida a Pélope, el hijo de Tántalo; un omóplato, que la afligida Deméter devoró distraída, es remplazado por uno nuevo de marfil. Este detalle señala el racionalismo típico de los griegos en medio de la fantasía del cuento popular.

Más común resulta el nacimiento milagroso a partir de la sangre o de los miembros cortados, pero la identidad con la víctima desmembrada —la primitiva "migración de las almas", tan característica del cuento popular— falta en los mitos griegos, y esta ausencia resulta un rasgo no menos típico en ellos. En las historias de Cadmo y de Jasón, hombres armados surgen de los dientes del dragón muerto. El motivo aparece todavía más escueto en los cuentos cosmogónicos, que conservaron su crudeza primitiva en mayor grado que los cuentos heroicos. A diferencia de estos últimos, racionalizados y refinados en círculos cortesanos, fue un poeta campesino y meditador, Hesíodo, el que por primera vez contó historias cosmogónicas. De las gotas de sangre del mutilado Urano, la tierra alumbra las criaturas para

las cuales la mitología no tenía padre a mano: furias, gigantes, ninfas, y ninfas de los bosques, las Oréadas. De la espuma que se formó cuando sus genitales fueron arrojados al mar, nace Afrodita; el mito revela aquí una relación etimológica (ἀφρός, "espuma").

Existe también otro tipo de nacimiento milagroso. Helena nace del huevo de Leda; Atena, de la frente de Zeus, y Dioniso, de su muslo. A menudo se citan ejemplos paralelos en la mitología india y en la escandinava; existen además otros en los cuentos populares primitivos.

En el cuento popular, la relación con animales no es menos primitivamente fantástica. Como en los pueblos totémicos, los animales ocupan un lugar al mismo nivel que los seres humanos: hablan, se casan, y actúan como hombres y mujeres. De aquí nacen la fábula animal de la Antigüedad, de carácter moral, y el cuento animal de la Edad Media. Los animales resultan a menudo más sabios y más fuertes que los hombres; un tema común son los animales salvadores, que ayudan al héroe en aprietos [8]. Aparecen en la historia de Psique, el más admirable de los pocos ejemplos del antiguo cuento popular. Las hormigas eligen los granos de la cosecha, tarea que Venus había impuesto a Psique, y el águila de Zeus va al mundo subterráneo en busca del ungüento para la belleza de Proserpina. El motivo del novio que asume la forma humana sólo por la noche, según muchos paralelos modernos, encubre un cuento de transformaciones animales. Pero en la Antigüedad, por lo común, la fábula animal siguió su propio camino y dejó de pertenecer a la mitología.

Las metamorfosis animales son comunes en el cuento

8 A. MARX, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren* (1889).

popular, pero aún más en los cuentos de los pueblos primitivos. El héroe pasa de hombre a animal, y viceversa, de modo que difícilmente se puede saber qué es. Transformaciones de este tipo aparecen también con mucha frecuencia en la mitología antigua, pero en los mitos divinos, no heroicos. Más adelante veremos que, en el cuento etiológico, esos motivos pueden tener otro origen, pero a menudo resulta difícil, si no imposible, decidir a cuál de las dos variedades pertenecen. Esto se debe, en gran parte, al hecho de que la mitología sufrió una revisión literaria; en especial, los cuentos con metamorfosis se dan sobre todo en escritores más recientes, que los refundieron según esquemas preestablecidos. En el cuento popular, a menudo una bruja transforma a hombres en animales. La historia de Circe —uno de los muchos motivos de cuento popular en la *Odisea*— constituye un ejemplo.

A esta altura, sería conveniente hacer mención de esos seres sobrenaturales que, según la costumbre, clasificamos como figuras inferiores de la fe popular, aunque hayan surgido de ideas religiosas. Los elfos, las ninfas de los bosques y del mar, etc., desempeñan importante papel en el cuento popular. Un ejemplo común de ese tipo de historias se refiere al matrimonio con un ejemplar femenino de esa clase de criaturas, un hada o una ninfa marina. Se la conquista con un combate o una estratagema y obedece a su señor humano mientras éste respete cierto tabú. Pero cuando el marido pronuncia la palabra o hace la cosa prohibida, la esposa vuelve de nuevo a su elemento original y sólo regresa una vez o dos para ver a sus hijos. La mitología griega proporciona, en la historia de Tetis, un ejemplo típico. Tetis era un ninfa marina que Peleo ganó en un combate. Aunque la ninfa

tomara diferentes formas, el héroe no la dejó escapar y la obligó a acompañarlo a su casa. Esa capacidad de transformación, conocida además en el cuento popular, constituía en Grecia el atributo peculiar de las criaturas del mar. Proteo se transforma de la misma manera cuando Menelao trata de arrancarle noticias por la fuerza, y lo mismo hace Nereo cuando Heracles quiere averiguar el camino a Eritea. Sólo se rinden si se los consigue inmovilizar a pesar de todo. En la historia de Tetis falta el motivo del tabú, pero su relación con el cuento popular se revela en el hecho de que ella vuelve a su elemento poco después de nacer el niño, aunque regrese algunas veces para ayudarlo y consolarlo. El carácter especial del mito griego está dado por la circunstancia de que esta versión más original fue desplazada por otra, mucho más famosa: Tetis fue otorgada en matrimonio por un manejo del rey de los dioses.

También se han buscado con mucho interés en el cuento popular huellas de las primitivas condiciones sociales. Con este enfoque, el canibalismo de las épocas primitivas sería la explicación de las brujas y de los gigantes devoradores de hombres. En la leyenda griega, aparecen los Cíclopes, Tiestes y Tántalo; pero, en estos casos, puede tratarse de un cuento etiológico, lo que es casi seguro en cuanto a la historia de Licaón. Sacrificios humanos formaban parte del culto de Zeus en el monte Liceo, aún en tiempos históricos. A menudo se afirma que también las condiciones sociales se reflejan en la preferencia del cuento popular por el hijo menor. En el mito corriente, Zeus es el hermano menor; en cambio, en Homero, Zeus gobierna en virtud de su derecho como primogénito. En ciertos pueblos, la costumbre legal sobre el derecho de herencia señala preferentemente al hermano

menor, no al mayor. Pero el motivo podría también atribuirse al afecto del cuento popular por la Cenicienta, esa criatura desvalida que obtiene poder o esplendor.

Sin embargo, los temas de este tipo están expuestos a mayor alteración y revisión que los antes mencionados. Cada época y cada cultura adaptan inconscientemente el cuento a las condiciones contemporáneas. Nuestros propios cuentos, por ejemplo, hablan constantemente de reinos, reyes y princesas; los de los pueblos primitivos, de tribus y de jefes. Las condiciones sociales dan su tono al cuento popular. Cuando en los mitos de Grecia, como en los de la India, aparecen referencias tan frecuentes al rapto de mujeres o al robo de ganado, la base de la historia no está en alguna profunda mitología de la naturaleza, sino en la mera circunstancia de que, en los días de nuestros antepasados arios, esas cosas eran bastante comunes y constituían motivos muy corrientes de disputas y de guerras. Es posible, hasta cierto punto, que esos temas sean una herencia de los griegos invasores más que del pacífico pueblo minoico, pero esto no pasa de ser una mera hipótesis en tanto sepamos tan poco sobre las condiciones de la época minoica. También en el período minoico las mujeres y el ganado desempeñaron papel muy destacado.

Igualmente característica es la gran importancia adjudicada al crimen en la mitología griega —crimen cometido a menudo sin premeditación o, con mayor frecuencia todavía, provocado por motivos insignificantes—, pero la idea de la venganza por la sangre no es importante, como lo es, por ejemplo, en Escandinavia. No existen "vendettas" ni series de crímenes sino que el criminal simplemente se exila. Este rasgo, sin embargo, constituye un recurso muy conveniente para trasladar al hé-

roe de un lugar a otro, si lo que se quiere es armonizar variantes contradictorias de los mitos.

Si los buscamos, podemos encontrar en los mitos diferentes vestigios de una época más antigua, como, por ejemplo, la costumbre de transferir la tierra entregando simbólicamente un terrón, costumbre conocida por la ley romana y la escandinava [9]. Pero tal costumbre desapareció de la práctica sin dejar rastros. Lo mismo ocurre en mayor grado con los ritos religiosos, como el sacrificio humano, que aparecen raramente en el culto real pero que constituyen un motivo común en el mito. La costumbre de purificar el ejército haciéndolo marchar por entre los miembros ensangrentados de la víctima persistió en regiones atrasadas como Beocia y Macedonia; por lo demás, el mito se apoderó de ella [10].

Se ha afirmado que el cuento popular no tiene relación alguna con la moral. Eso puede ser verdad actualmente con referencia al cuento popular que ha quedado como residuo de tiempos primitivos, pero no ocurre lo mismo con respecto al cuento popular en una etapa de desarrollo viviente. Los pueblos primitivos cuentan historias acerca del origen de sus costumbres e instituciones, y de las penas en que incurren los que no las cumplen o las violan. Estos temas, que podríamos llamar éticos siempre que no se adjudique al término ningún sentido filosófico, están más estrechamente relacionados que otros con las condiciones sociales. En pueblos como el griego, que en sus orígenes tuvo un sistema notablemente patriarcal, se concentran naturalmente alrededor

[9] *ARw*, XX, 1920, págs. 232 y sig.

[10] Respecto al rito de lustración, ver mi *Griech. Feste*, págs. 404 y sig.; en los mitos, APOLODORO, III, 13. 7, con la nota de FRAZER, y, trasladado a Jerjes, HERÓDOTO, VII, 39, 3.

de la familia y de sus leyes. Aparece aquí una importante serie de temas de repertorio que se agrupan especialmente en la historia de Edipo, de la unión incestuosa de madre e hijo y de padre e hija (Pelopia, Tideo), de la lucha entre padre e hijo, que figura también en la leyenda teutónica (Hildebrando y Hadubrando), de los hermanos enemigos (Etéocles y Polinices, Acrisio y Preto, Atreo y Tiestes), del problema de la venganza por la sangre cuando el asesino pertenece a la misma familia que la víctima (Orestes, Alcmeón). En estos casos, como veremos, intervino Delfos y refundió los mitos en su propio interés.

Uno de los temas sobre la familia es muy común en nuestros cuentos populares: el de la madrastra perversa. Aparece también en el mito griego (Ino, Sidero), pero, como puede afirmarse que entre las clases dirigentes se practicaba la poligamia, se agregó otro motivo, el de la mujer nueva y celosa (Dirce, Ino). El tema de la mujer de Putifar tampoco es desconocido en la mitología griega (Belerofonte y Estenobea, Peleo y la mujer de Acasto).

Estos temas, que reflejan las condiciones sociales de un período más antiguo, nos acercan a un problema muy discutido: el elemento histórico del mito. La cuestión adquiere una importancia mucho mayor si es verdad que los grandes ciclos míticos están relacionados con los famosos centros de la época micénica, tal como traté de demostrarlo al comienzo de este capítulo. Si es así, ¿no se hace más probable que aparezcan en los mitos reminiscencias históricas de esas ciudades y de sus casas reinantes? En cierta época, el mero planteo del problema no se consideró científico. El llamado modo evemerista de interpretación cometió muchos errores, pero no es menor la responsabilidad del método que reduce todos los mitos a mitos divinos. La proscripción del método de la inter-

pretación histórica fue una medida de defensa contra un rival peligroso. A raíz de las excelentes verificaciones obtenidas con descubrimientos arqueológicos, la justificación del método no puede actualmente ponerse en duda. Un fundamento histórico constituye indudablemente la base de la descripción de las guerras troyanas en la *Ilíada,* de la marcha de los príncipes argivos contra Tebas como telón de fondo de la Guerra de los Siete, y de las referencias al dominio de Minos sobre el mar Egeo. Cualquiera sea la significación que adquiera el nombre de Agamenón, aparece reflejado en su figura el poder del rey de Micenas como el jefe más poderoso de Grecia [11].

Pero cuando Schliemann y Dörpfeld consideran que las tumbas de pozo de Micenas constituyen las sepulturas de la antigua casa real, la de los Persidas, y que las tumbas de cúpula pertenecen a la casa más reciente, la de los Atridas, se justifica que dudemos de sus con-

11 Con referencia al elemento histórico de la épica homérica, confrontar H. M. CHADWICK, *The Heroic Age.* Hace poco tiempo, Forrer ha publicado la lectura de ciertas tablillas de Boghazköi, que parecen probar que algunos reyes de la mitología griega fueron personajes históricos reales de la época micénica. En esas tablillas aparece, alrededor de 1325 a. C., el rey de un país, Ahhijava, que se llama Tavagalavas, con un poder igual al de rey hitita, y que reinaba también en Panfilia; su padre fue probablemente cierto Antaravaas. Estos nombres se han identificado con Etéocles (cuya forma original es Etevoclevcs) y con Andreo, reyes mitológicos de Orcómeno en Beocia, según PAUSANIAS, X, 34; además, se ha identificado Ahhijava con Acaivoi, los aqueos. Desde un punto de vista lingüístico, la identificación es inobjetable. Alrededor de 1250-1225 a. C., otro rey de Ahhijava, Attarissijas, ataca Caria y devasta Chipre; se lo ha identificado con Atreo de Micenas. Ver *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin,* nº 63, marzo 1924. (* La identificación de algunos nombres mencionados en las table-

clusiones. Nada más peligroso que tratar de sacar historia de los mitos: sólo es posible dejar al descubierto el elemento histórico cuando se cuenta con medios de verificación externos, independientes del mito. La leyenda maneja personas, tiempos y lugares con extremada libertad: los mezcla y les agrega elementos puramente míticos. El *Cantar de los Nibelungos* constituye un ejemplo instructivo: poseemos elementos que nos permiten verificar y observar con qué libertad y capricho el mito maneja personajes, acontecimientos y fechas históricas.

Volvamos, en cambio, al otro grupo principal: el mito y el cuento explicativos, o simplemente el *áition,* como se lo llama a menudo, por la voz griega αἴτιον, que significa "causa". Estos cuentos tratan de explicar todo lo que llama la atención del hombre en la naturaleza que lo rodea, con respecto a las costumbres y a las instituciones, y remontan su interés hasta la creación del mundo; entre el pueblo son tan conocidos, por lo menos, como el cuento popular. De mi niñez en un distrito rural de Suecia, apenas recuerdo algún cuento popular propiamente dicho, pero sí muchos cuentos explicativos. Los antiguos se refunden y constantemente aparecen otros nuevos inventados sobre el modelo antiguo. Existe un intercambio permanente entre el cuento

tas hititas con los de los reyes míticos griegos es inadmisible, aunque la de Ahhijava con el imperio de los aqueos resulte probable pero discutible. F. SCHACHERMEYER, *Hethitter und Archäer,* 1935, justifica la identidad del país de los aqueos, es decir, Ahhijava, con el dominio del rey de Micenas, en un extenso y riguroso estudio. E. CAVAIGNC, *Bull. corr. hell.,* LXX, 1946, págs. 58 y sig., sugiere la identificación con Creta.)

explicativo y el popular. Del primero muy bien se puede pasar al segundo agregándole una conclusión etiológica; la intención de cuento etiológico, además, puede perderse, de modo que sólo quede la anécdota: el cuento no puede distinguirse, entonces, de un cuento popular ordinario, salvo que algún paralelismo revele su verdadero carácter. Encontraremos ejemplos de ambos casos.

Quizá sea mejor comenzar con los cuentos explicativos más evidentes y cuya importancia no se pone en duda desde hace mucho tiempo: los *áitia* cultuales, cuya intención es explicar el origen de alguna práctica característica del culto. La explicación tiene este sentido: se obró así en un momento dado, y por lo tanto, siempre se debe obrar así. De la víctima del sacrificio, los dioses recibían solamente los huesos y algunos pocos bocados envueltos en grasa. ¿Por qué? Porque cuando los dioses y los hombres se querellaban en Mecone, Prometeo separó los pedazos de la víctima del sacrificio en dos montones y pidió a Zeus que eligiera. El dios eligió el peor de los dos, y por lo tanto, los dioses todavía reciben el mismo. Cuando Orestes, el matricida, llegó fugitivo a Atenas, el rey Pandión separó para cada huésped un cántaro de vino, de modo que nadie resultara contaminado al beber de la misma vasija que el asesino; por eso, en la fiesta de los Cántaros (χόες), nunca se sacaba el vino de un recipiente común sino que cada uno llenaba su copa en un cántaro propio.

En la introducción histórica a la descripción de la provincia de Fócida, Pausanias (X,1,6) cuenta lo siguiente: en ocasión de una lucha desesperada con los tesalios, los focenses amontonaron todos sus bienes en una alta pira, reunieron a las mujeres y a los niños, y ordenaron a los soldados que quedaron encargados de custodiarlos

que, si el ejército resultaba derrotado, los mataran, colocaran los cuerpos sobre la pira y quemaran todo. Esto parece una anécdota histórica, aún más, quizás historia misma. La "desesperación focense" (Φωκικὴ ἀπόνοια) se convirtió en proverbio. Pero Plutarco (*Mul. virt.*, 244 B. y sig.) agrega algo que traiciona la conexión. Los focenses resultaron victoriosos; para recordar esa victoria se celebraba en Hiámpolis una gran fiesta, las Elafebolias. En esa ocasión se levantaba una gran pira donde se depositaban bienes y figuras parecidas a seres humanos, y luego se prendía fuego a todo [12]. La costumbre es muy conocida: se trata de la fogata anual donde se queman toda clase de cosas, aun animales vivos, y algunas veces seres humanos. Lo que suponíamos un hecho histórico no resultó sino un cuento etiológico inventado para explicar costumbres típicas de la fogata anual.

Esa hoguera era una costumbre en la antigua Grecia y, como algunas veces en la actualidad, se la encendía en la cima de una montaña. El mito según el cual Heracles se quemó a sí mismo sobre el monte Eta nació de esa costumbre que, en lo referente a ese monte en particular, estaba relacionada con el culto del héroe. Cuando se planteó por qué se depositaban figuras humanas en la pira, el mito explicativo respondió que el mismo Heracles se cremó una vez en la pira y que la costumbre se repetía anualmente en su memoria [13].

Con menor frecuencia, un cuento de ese tipo toma

12 M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, págs. 221 y sig.

13 Descubrimientos realizados en el lugar donde se encendía la hoguera anual en el monte Eta han confirmado esta explicación. Ver mi artículo, "Fire Festivals in Ancient Greece", *JHS*, XLII 1923, págs. 144 y sig., y especialmente "Der Flammentod des Herakles auf dem Oite", *ARw*, XXI, 1922, págs. 310 y sig.

la forma de explicación de ciertos cambios que aparecieron en las costumbres de algún festival ya establecido. Un ejemplo es la larga historia del festival jónico de las Bufonias, donde se explica cómo un sacrificio incruento fue desplazado por otro en que se vertía sangre. Comunes son los ejemplos de cuentos etiológicos donde se narran las circunstancias de la fundación de un culto. En Corinto, era costumbre que siete jóvenes y siete doncellas enlutados y rapados —según una costumbre conocida en el culto del héroe— se lamentaran por ciertos héroes-niños que estaban sepultados en el santuario de Hera Acrea. La historia afirma que eran los hijos de Medea, asesinados por los corintios; para expiar la culpa, se fundó el culto. En Eurípides, por primera vez, es Medea misma la que mata a sus hijos. Este tipo de historia tuvo tanta influencia, que varias tragedias de Eurípides son etiológicas. Al final de ellas se logra la reconciliación por medio del establecimiento de un culto.

Este prolífico grupo resulta especialmente importante para la historia del culto: los cuentos aclaran a menudo ciertas prácticas. Por ejemplo, yo intenté reconstruir las costumbres del festival de las Eoras a partir del mito etiológico[14]. Al parecer, había vírgenes que recorrían cantando las colinas con viñedos y sacrificaban un perro para fomentar la cosecha. Desde el punto de vista histórico, es ejemplar la importancia de los *áitia* cultuales. A menudo están construidos mecánicamente según cierto esquema y, frecuentemente, sólo tienen una relación superficial con los mitos vigentes.

Muy próximo a este grupo hay otro que también

14 M. P. NILSSON, "Die Anthesterien und die Aiora", *Eranos*, XV, 1915, págs. 187 y sig.

tiene su origen en el culto. Está constituido por cuentos etiológicos que tratan de explicar ciertas características de la epifanía del dios, sus atributos y aun sus imágenes. A este grupo pertenecen sin duda, entre otros, cierto número de cuentos sobre transformaciones animales, aunque el antropomorfismo triunfante haya borrado la mayor parte de las huellas. El ejemplo más claro proviene de la atrasada Arcadia. En Telfusa y en Figalia se afirmaba que Poseidón, bajo la forma de un caballo, se unió a Deméter, bajo la forma de una yegua; de la unión nació una potranca o una hija, *Déspoina,* y el potro Areión. Hasta aquí, la historia es semejante a cualquier cuento con metamorfosis animales. La base etiológica se hace evidente cuando nos enteramos de que, en Figalia, Deméter era representada con cabeza de caballo. En Licosura, se afirmaba que *Déspoina* era la hija de Deméter y de Poseidón Hippio ("Poseidón Equino"). Lo que este cuento etiológico trata de explicar es una reminiscencia de la representación de los dioses bajo la forma de un animal. A menudo, todo lo que queda de esa representación es un epíteto. Por lo común han desaparecido sus huellas, de modo que las conclusiones más o menos seguras hay que deducirlas de las relaciones del dios con el cuento animal. La ninfa Calisto, convertida en osa por la ira de Artemisa, se considera probablemente una forma de la epifanía de la misma Artemisa, que tenía ciertas relaciones con el oso. A las niñas que atendían su templo en Atenas se las llamaba "osas".

A este grupo pertenece también, según mi opinión, un cuento etiológico de otro tipo: el mito que relata que Hera arrojó a la tierra al recién nacido Hefesto y lo estropeó de tal modo que quedó cojo. Los herreros de la mitología se distinguieron por piernas contrahechas y

tendones cortados, y aún en la actualidad los herreros tienden a adquirir brazos fuertes, pero piernas débiles, por estar constantemente martillando junto al yunque. Los hombres eligen el oficio que mejor les acomoda y por eso, en condiciones primitivas, los ciegos se hacen trovadores y los cojos, herreros. En consecuencia, su dios también es cojo; y es este hecho lo que el mito trata de explicar.

Los cuentos etiológicos que explican los atributos de algún dios tienen poca importancia. Atena recibe de Perseo la cabeza de la Gorgona; Hermes arroja su vara contra dos serpientes que luchaban, ambas se enroscan alrededor de la misma y el dios logra así su caduceo. Como niño recién nacido, fabrica la primera lira con un caparazón de tortuga y la ofrece a Apolo. Tampoco hay mucho que decir sobre las imágenes de los dioses. La mayoría de los cuentos se refieren a su origen; por ejemplo, el del Paladión y el de la imagen de Artemisa Táurica, que varios lugares reclamaban para sí. Cuando Hermes mató a Argos, los dioses debieron juzgarlo; para evitar el contacto con la deidad contaminada de sangre, arrojaron contra él los guijarros con que votaban, amontonándolos a sus pies[15]. El mito trata de explicar por qué el herma aparece comúnmente dentro de un montón de piedras.

Con el grupo siguiente, llegamos a los cuentos explicativos de un tipo muy común también en otros pueblos primitivos y modernos: los *ditia* de la naturaleza, que tratan de explicar ciertas características de la naturaleza animada e inanimada que nos rodea.

[15] Escolio a la *Odisea,* XVI, 471; confrontar *Griech. Feste,* pág. 338, nota 2.

Un cuento, difundido por todo el mundo, habla de un ser humano, entre nosotros un gigante, convertido en piedra. Evidentemente, se trata de un cuento etiológico que procura explicar la apariencia humana de alguna roca. El exceso de aflicción hace que Níobe sea transformada en una roca que llora constantemente. La roca existe hasta ahora en la cima del monte Sípilo. Una fuente surge y se derrama desde la cabeza. En la *Odisea,* Poseidón convierte en piedra el barco de los feacios; se trata quizá de explicar etiológicamente la forma de barco de alguna roca en el mar.

Los árboles notables también están relacionados con los mitos. En Gortina, Zeus y Hera celebraron su matrimonio debajo de un gran plátano. Pero, en estos casos, es indudable que en su mayor parte los árboles habían sido objeto de culto desde un comienzo. En Grecia, los *áitia* de lugares son a menudo también *áitia* cultuales. Ya sabemos cómo, entre nosotros, las alusiones históricas se han utilizado para explicar características de lugares que resultaron monumentos a reyes sin importancia, escenarios de encuentros con merodeadores, etc.; además, sabemos cómo leyendas de las del tipo de Robin Hood en Inglaterra vagan de un lugar a otro. En Grecia, la mitología se utilizó constantemente de la misma manera. Historias conocidas por todos se adjudicaban y daban su nombre a lugares que ocupaban la imaginación popular. Por eso, cuando el nombre de algún famoso héroe legendario aparece relacionado con una sepultura o un santuario, conviene contemplar la posibilidad de una adscripción posterior del mismo. Edipo, por ejemplo, tenía cuatro tumbas, ninguna de las cuales era auténtica. Es que Edipo fue, desde un comienzo, no un héroe de

un culto sino un héroe legendario [16]. Por eso hay que considerar con muchas reservas los intentos realizados para demostrar, con ayuda de esas tradiciones locales, que los héroes troyanos pertenecieron originalmente a la madre patria [17]. Fueron tan famosos, que en cualquier lugar pudo adjudicarse su nombre a un culto medio olvidado o a una sepultura sin nombre.

Pausanias habla de un ejemplo muy evidente en la Argólida. Sobre el camino de Micenas a Argos, estaba la tumba de Tiestes. Tenía como adorno la imagen en piedra de un carnero y al lugar se lo llamaba *Kriói* ("Los Carneros"), de modo que sin duda había allí varias imágenes del mismo tipo. Sobre todo en épocas más antiguas, las tumbas estaban a menudo adornadas con imágenes de animales —aparecen en gran cantidad en la necrópolis de Atenas, en el Dípilo—, de modo que la asociación con el mito del carnero de oro robado a Atreo por Tiestes provocó la adjudicación a éste de esa tumba.

Los cuentos etiológicos que explican características de los animales son sumamente comunes en todos los pueblos que viven en estrecho contacto con la naturaleza. Kipling cuenta una leyenda india de cómo el tigre, después de matar por primera vez a un ser viviente, huyó a través de la selva; las cañas castigaron sus flancos y por eso quedó rayado. La golondrina tiene garganta redonda y roja y la cola partida porque fue una sirvienta ladrona

16 En una reseña del *Oidipus* de Robert, en *Götting. gelehrter Anzeiger,* 1922, págs. 36 y sig., expongo los argumentos en contra de su opinión de que Edipo fue en su origen un dios y que el lugar de su culto (la sepultura), en Etéonos, es el único verdadero.

17 El principal defensor de esa opinión es E. BETHE; ver su ensayo, "Homer und die Heldensage", *NJb,* VII, 1901, págs. 657 y sig.

que robó a la Virgen María un ovillo de lana roja y un par de tijeras. En este caso interviene también la idea de una transformación animal.

La mitología griega posee un ejemplo notable y citado a menudo. Nadie sospecharía que el sangriento drama de Procne y Filomela encubre un cuento animal; pero cuando las heroínas se llaman también Aedón y Quelidón (el Ruiseñor y la Golondrina) la relación comienza a hacerse evidente. Elijo una versión más reciente y menos conocida [18]. En Colofón vivía Politecno (el artesano hábil) con su mujer Aedón y su único hijo, Itis. Los esposos competían en habilidad artística, Aedón tejiendo y Politecno fabricando un carro. De esta rivalidad, surgió una disputa. Politecno atrajo a la hermana de su mujer, Quelidón, y la sedujo; cuando ambas hermanas se dieron cuenta de la acción, se vengaron matando a Itis. Todos los personajes de la historia, incluso sus parientes, quedaron transformados en pájaros (Politecno en un pájaro carpintero). En la historia de Procne, Tereo le corta la lengua a Filomela para que no denuncie su mala acción. La naturaleza explicativa del cuento resulta clara. La golondrina gorjea con tan poca claridad porque tiene la lengua cortada; el ruiseñor grita constantemente "Itis, Itis", lamentándose por el hijo que mató. El pájaro carpintero, el carpintero del mundo animal, martilla constantemente. Las diferentes versiones revelan las grandes diferencias que pueden existir en los detalles, al paso que, en general, nunca se pierde de vista la idea etiológica. En otra de las versiones, Procne, celosa de los hermosos hijos de su hermana, quiere matar a uno de ellos, pero, por error, mata a su propio hijo Itis. Estas versiones revelan

[18] El llamado Boios, en Antonino Liberalis, cap. II.

además, según lo hemos ya mencionado, cómo el carácter etiológico del cuento puede desaparecer completamente y surgir en su lugar el cuento animal, con un valor equivalente al de la mitología antropomórfica ordinaria. Los nombres animales se cambian por otros; pero el motivo de la lengua cortada, por demasiado brutal, ya no aparece en Homero.

Las metamorfosis son muy comunes en la poesía mitológica más reciente; se producen por lo común a causa de una gran pena o de la ira de los dioses. Aracne (la araña) estaba tan orgullosa de su habilidad para tejer, que se jactó de ser superior a Atena. Por eso la diosa la convirtió en una araña que teje constantemente su tela. Un muchacho del campo, Ascálabo (el lagarto), se burló de Deméter cuando ella, sedienta, bebía un caldo. Irritada, arrojó la comida sobre él; el muchacho quedó salpicado por las partes sólidas del caldo y se convirtió así en el lagarto manchado.

Resulta notable que los mamíferos apenas aparezcan en este grupo; la mayor parte son pájaros y, algunas veces, animales inferiores. El hecho se explica porque las historias sobre metamorfosis en mamíferos están ligadas a las representaciones de los dioses en forma de animal, de modo que ese grupo de animales ha ocupado su lugar en otra parte. El resto quedó, por lo tanto, para los cuentos explicativos que estamos tratando.

Desde la tierra, el hombre levanta los ojos hasta el cielo, cuyos fenómenos muy pronto se apoderaron de la imaginación primitiva. Entre los pueblos naturales, existen muchas historias que tratan de explicar la creación de los cuerpos celestes, el curso del sol y las notables y diferentes fases de la luna. Todos estos cuentos constituyen *áitia* de la naturaleza, pero pertenecen a otro cam-

po. Respecto del firmamento, los pueblos primitivos ya agrupan a las estrellas para formar imágenes que puedan representar algo incluido en el mundo de sus ideas. Esa distribución de las estrellas no es, en sí, etiológica, pero pronto suscita un cuento de ese tipo. Las constelaciones se convierten en objetos y seres vivientes que han pasado de la tierra al cielo.

De los cuerpos celestes mayores, los griegos sólo dieron explicaciones breves, que de ninguna manera se desarrollaron en largos mitos, tales como se los encuentra entre los pueblos primitivos. El sol cabalga en su carro por el cielo, y vuelve del oeste hacia el este en un tazón de oro que una vez perteneció a Heracles; la luna cabalga o hace de cochero; el lucero matutino cabalga. Una pintura de vaso representa a las estrellas como muchachos que, a la salida del sol, se zambullen en el mar.

Mitos sobre estrellas existen muchos, porque eran muy populares en la época alejandrina. Pero no es seguro que esta rama de la mitología sea de auténtico origen griego. Homero conocía algunas de las constelaciones mayores: Sirio o el Can Mayor; su amo Orión, el cazador; las Pléyades; las estrellas de la lluvia, las Híades, la Osa Mayor o el Carro; el boyero, Bootes. La mera transferencia de objetos terrestres a las estrellas puede dar origen a mitos con transformaciones estelares, pero pocos de esos mitos pertenecen a la época antigua de Grecia. Sin embargo, resulta difícil separar el mito de Orión de su constelación. Mucho después, en el siglo VI, Babilonia proporcionó el zodíaco y sus signos. Quizás esto haya hecho posible la aparición de la mitología de las estrellas; pero, por lo menos, no hay duda de que el interés por la astronomía en épocas posteriores la popularizó.

Aún menos es lo que se puede decir de los fenómenos atmosféricos. Sólo mencionaremos la grotesca explicación de Aristófanes acerca de la lluvia[19], y el conocido cuento popular, que aparece en la *Odisea,* acerca de los vientos encerrados en un odre. Para la mente primitiva, el hombre es un ser natural como las demás criaturas; resulta evidente, por lo tanto, que él mismo, su origen, idiosincrasia e instituciones serán objeto de las explicaciones fantásticas de los cuentos etiológicos. ¿De dónde viene la cultura, que, por insignificante que sea, distingue el mundo del hombre del mundo de las bestias? El mito responde con el héroe cultural: entre los pueblos primitivos, es un poderoso mago de otras épocas o el animal totémico; entre razas más civilizadas, es un dios o un héroe. Prometeo robó a los dioses el fuego, base de toda cultura humana, así como, según cierta tribu indígena americana, un pez lo robó al Creador Quawtéatl. Personajes míticos enseñan al hombre la agricultura, el próximo gran paso de la civilización. Enviado por Deméter, Triptólemo recorre la tierra en su carro y difunde su conocimiento. Sobre este mito, se creó el del primer cultivador de vides, Icario. En el mito griego, los héroes culturales son dos: Prometeo, que, según Esquilo, se jacta de haber arrancado al hombre de su dejadez semianimal por medio de sus inventos, y Palamedes, que inventó la escritura, el calendario y el juego de damas.

El cuento etiológico explica el origen del hombre y de los animales. Poseidón creó el caballo con un golpe de su tridente sobre una roca. Prometeo hizo la mujer con arcilla y los dioses le proporcionaron alma, belleza

19 Aristófanes, *Las nubes,* v. 373.

y astucia. En todas partes se cuentan historias parecidas. El cuento griego nos hace recordar el bíblico, entre otras cosas, porque la creación de la mujer es posterior a la del hombre. Esta presunción masculina revela que fue el sexo viril el que creó los mitos. En muchos otros se afirma que el hombre tuvo su origen en la tierra, en los árboles —como en la mitología escandinava—, o en el mundo animal —sobre todo en los pueblos totémicos. Pero si un mito griego cuenta cómo Zeus, por el ruego de Éaco de que poblara su país, convirtió hormigas (μύρμηκες) en hombres, los Mirmidones, estamos entonces frente a un cuento etiológico nacido en virtud de un juego de palabras. No son raros los mitos etiológicos de este tipo. Se ha pensado que la pregunta, frecuente en Homero, "¿Acaso has nacido de una piedra o de una encina?", tiene relación con la idea ya mencionada de que el hombre tuvo su origen en árboles o piedras. Esta idea aparece en la historia de Deucalión y Pirra. Cuando el diluvio destruyó el mundo, ambos arrojaron piedras por la espalda y de ellas nacieron hombres y mujeres nuevos; pero también este mito tiene un fondo etimológico: la semejanza fonética de λᾶας, "piedra", y λαός, "gente".

Cuando el cuento etiológico trata de explicar el origen de la raza y de la cultura humanas, es que ha llegado a los problemas más importantes y más amplios; de allí a tratar de explicar el origen de todo el mundo en que vive y se mueve el hombre hay un paso no muy largo. La respuesta es muy fácil y sencilla. El hombre ordena las cosas como mejor puede y conviene a sus simples necesidades, construyendo una choza y fabricando unas pocas herramientas, y los héroes culturales llevan a cabo el progreso de la misma; de igual manera, se

afirma, en el principio del tiempo existió alguien, mucho más poderoso que el hombre, que ordenó el mundo como mejor convenía para proporcionar al ser humano todo lo que éste necesitare. Ese creador, que aparece en muchos pueblos primitivos, es para los australianos "el Hacedor" (*Baiame*), nombre bastante significativo. Él mismo fijó también las costumbres y las instituciones de la tribu. A primera vista, parecería que estamos ante un tipo de divinidad monoteístico y muy evolucionado, pero la idea se debe en realidad a la indolencia de hábitos primitivos del pensamiento. El creador es una divinidad mitológica, no religiosa; por lo tanto, no tiene culto y nadie se preocupa por él.

En pueblos menos primitivos, que ya han desarrollado un sistema de divinidades, lo natural es que la creación sea adjudicada a los dioses, como en Babilonia y Escandinavia. La mitología griega no pertenece a ninguno de ambos grupos. "El Hacedor" sólo aparece en los pueblos primitivos, y los dioses griegos no fueron tan grandes y poderosos como para crear el mundo: su antropomorfismo era demasiado sólido. El racionalismo les quitó muy pronto el poder mágico que los dioses exigen para ese trabajo.

Por eso, sólo encontramos en Grecia el otro tipo de mito sobre la creación: en él, la creación se desarrolla automáticamente. Este tipo es también muy común en otros pueblos con un nivel de desarrollo algo más elevado que el de los inferiores. Una idea muy difundida supone que el mundo nació del agua o tuvo su origen en un huevo. Cuando Homero habla del Océano como origen de los dioses y de Tetis como su madre, la afirmación probablemente tenga como base la idea del agua primordial. Vuelve a aparecer en la cosmogonía órfica, cuya

base es primitiva. En un comienzo, estaba el agua primordial, de ella nació un huevo, y de éste surgió la primera criatura, el dios Fanes. En Hesíodo, el mito cosmogónico es todavía más crudo. Urano (el cielo) se instaló sobre Gea (la tierra), cubriéndola completamente, y ocultó a los hijos de ambos en las entrañas de la madre. Gea convenció a su hijo Cronos de que separara a ambos cortando los genitales de Urano. Hay curiosos paralelismos en el mito egipcio de Geb y Nut, el dios de la tierra y la diosa del cielo, y en el mito máori de Rangi y Papa. Según los máori el cielo se acostó sobre la tierra en estrecho abrazo y los dioses debieron habitar la oscuridad entre ambos. Tane Mahute los separó y levantó el cielo. Luego los dioses se dirigieron a sus respectivos lugares en el aire, la tierra y el mar; así se estableció el mundo.

En los cuentos citados en último término, las partes del mundo, cielo y tierra, han pasado a ser antropomórficas. La cosmogonía se ha convertido en un mito divino, pero los nombres personales sólo constituyen un transparente disfraz. Estos dioses, como el "Hacedor", son de origen mitológico, no religioso, y carecen de importancia para el culto. En Grecia, Urano, Océano y, por varios motivos, también Gea, constituyen ejemplos de esas deidades mitológicas. Helios y Selene se les parecen; desempeñan un papel insignificante en el culto, salvo Helios en Rodas, pero esta excepción se debe probablemente a influencia extranjera. Hades prácticamente no poseía culto; el nombre parece ser un término colectivo, utilizado para caracterizar el reino de los muertos y luego personificado. Cuando la meditación, en su afán de explicar el origen del universo, llevó la cosmogonía todavía más atrás, hasta su comienzo informe, se agregaron

otras deidades semejantes y aún más descoloridas. En Hesíodo, Caos, Érebo, Noche y otros nombres no representan sino principios cósmicos, aunque las palabras aparezcan escritas con mayúscula, como nombres personales.

El tipo de imaginación griega es antropomórfico, y la creación del mundo tiene lugar como una serie de procreaciones: se lleva a cabo en la acostumbrada forma genealógica. La naturaleza real del proceso se aprecia claramente a través de ese delgado velo. La creación consiste en la transformación del material cósmico que existía desde un comienzo y que tiene su origen en sí mismo; la evolución acontece en la única forma entonces concebible: a través de la *procreación* y la *concepción*. Con sólo quitar el disfraz mitológico, aparece la filosofía natural que, durante largo tiempo, utilizó para sus principios nombres mitológicos. Hesíodo ya percibe vagamente la diferencia fundamental entre materia y fuerza al conceder a Eros, el amor (la fuerza directriz de la generación), un lugar como uno de los poderes cósmicos. De esta manera, el cuento etiológico, en su forma más eminente, da origen a los comienzos de la ciencia, En otros pueblos, los primeros elementos de una explicación científica del universo estaban tan inseparablemente unidos con lo mítico, como Urano y Gea en el mito de Hesíodo. Pero los griegos los separaron con el agudo filo del pensamiento. Las extraordinarias cualidades de espíritu, el racionalismo y la claridad intelectual de los griegos no podían soportar ambigüedad o confusión alguna. Por eso nace en ellos ese libre afán por la verdad que constituye la ciencia, el producto más eminente del espíritu griego.

Acabamos de ver que la misma cualidad, en una forma inferior, que quizá podríamos llamar racionalismo,

proporcionó a los mitos griegos un carácter peculiar, diferenciándolos del cuento primitivo y del cuento popular de los cuales nacieron. Su humanización, el antropomorfismo característico de la mitología griega, es otra consecuencia del mismo tipo. Esa humanización no se debe solamente a la imaginación plástica de los griegos con su capacidad intuitiva, sino también a su antipatía por las ideas y características primitivas y fantásticas del cuento popular; esto los llevó a desembarazarse de todo lo que contradecía vivamente las experiencias de la vida humana. El mito griego se convirtió así en algo diferente del cuento popular corriente, y por eso es correcto que lleve otro nombre. Lo que perdió en importancia religiosa, en virtud de ese proceso de racionalización y humanización, lo capitalizó en méritos propios. Se convirtió en una potencia que afrontó los cambios de religión y el paso de los siglos y que aún no ha muerto.

El análisis detallado de los mitos deberá probar la exactitud de la teoría cuyas líneas generales hemos expuesto. Llevé a cabo ese análisis para ciertos ciclos importantes, pero me resulta imposible incluirlos aquí por falta de espacio. Más adelante, volveremos sobre la evolución posterior de la mitología griega. Pero la base de la cual partió para su desarrollo futuro quedó establecida en épocas prehistóricas.

CAPÍTULO III

CREENCIAS Y RITUALES PRIMITIVOS

En las páginas anteriores traté de penetrar en la religión de la época cretomicénica y de demostrar su influencia sobre la religión y el mito griego posteriores. Esa época logró un elevado desarrollo artístico y, según ciertos indicios, podemos suponer que también alcanzó un alto nivel en la evolución social y religiosa. Pero detrás debieron de quedar formas religiosas más primitivas. Y, como la investigación moderna de la historia de las religiones trata justamente de desenterrar y dilucidar los restos de esas formas primitivas, es necesario que tengan su lugar en este libro, aunque los hechos que señale sean, en general, muy conocidos.

Ante todo, unas pocas palabras en cuanto al método que nos vemos obligados a seguir, ya que es importante que su naturaleza y limitaciones queden en claro para que se comprenda correctamente hasta dónde llega su aplicación. No es un método histórico, en el sentido estricto del término. Los materiales recopilados pertenecen sobre todo a épocas posteriores, a la tradición escrita del período posthomérico. Históricamente, entonces, es muy pos-

terior al material manejado en el primer capítulo, y también —aunque menos— posterior a la reconstrucción general de la religión en Homero, en la que nos ocuparemos a continuación. Sin embargo, se justifica que busquemos en ese material supervivencias de una etapa religiosa muy anterior al período homérico, y aun al cretomicénico, porque su carácter es primitivo y además porque aparece en todos los pueblos del mundo, entre razas primitivas y también entre las poblaciones rurales de los países europeos.

Para usar una antigua imagen, una religión sumamente evolucionada es como la vegetación total de un bosque. Los grandes dioses son los árboles altos, que levantan su copa poderosa hacia lo más elevado, que más se destacan ante la vista y que determinan el carácter del bosque. Pero son también los más fáciles de derribar y de remplazar con otros nuevos. Más difícil resulta extirpar la maleza, que a esas copas ocultan y privan de aire pero sin ahogarla; eso que acostumbramos a llamar figuras menores de las creencias populares. El pasto pegado a la tierra es todavía más tenaz, siempre nacen las mismas hojas y siempre florecen las mismas flores sencillas. Esta vegetación inferior de creencias y costumbres es lo que ahora trataremos de estudiar.

La investigación etnológica intenta trazar la curva ascendente de la evolución social y religiosa —la relación entre ambas es muy estrecha— analizando todo ese complicado esquema, pero, sobre todo, investigando el estado de los pueblos primitivos entre los cuales se conservan todavía intactas las creencias más rudimentarias. En el proceso, se descubren ciertos grupos importantes y difundidos de ideas y ritos relacionados con ciertas primitivas formas de sociedad; el problema consiste en saber si esos

grupos representan necesariamente etapas de transición en la evolución general que siempre debemos buscar. El problema más discutido está dado por la curiosa relación entre grupos humanos consanguíneos y ciertas especies animales, y por el notable sistema social llamado totemismo, estructurado sobre esa relación; se pregunta si debe suponerse que ese estado de cosas existió en el caso de los primitivos antepasados de los griegos. Aunque se han realizado afanosos intentos para descubrir sus huellas [1], en la religión griega nada hay que exija necesariamente una explicación totémica. El totemismo no tiene el monopolio sobre el culto y el cuento de animales, que bien pueden tener otro origen. Lo más sensato será plantear las cosas de esta manera: no se ha probado y resulta dudoso que el totemismo haya existido entre los antepasados de los griegos y, si existió, las ideas y ritos totémicos se transformaron bajo la influencia de un nuevo mundo de ideas, en especial, ideas agrarias, de modo que ya no se los puede caracterizar exactamente como totémicos.

Menos todavía me convence el intento reciente [2] para descubrir huellas de ese curioso estado social y religioso en el que la sociedad se agrupa según la edad; la ceremonia principal consiste en la iniciación del joven en la cofradía de los hombres ya formados, y predominan concepciones generales de las cuales, en última instancia, surgen las divinidades. Esta forma de religión, más que cualquier otra, tiene una relación indisoluble con una determinada etapa de la evolución social; cualquier cambio de ésta la hace también modificarse y desaparecer. Pertenece

1 Sobre todo S. Reinach, en varios ensayos reimpresos en *Cultes, Mythes et Religions*, 5 tomos.

2 Jane Harrison, *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion.*

a esa primitiva democracia que sólo aparece en razas con un bajo nivel de civilización. En Grecia, la cultura creto-micénica predominó durante un milenio antes del comienzo de la época histórica; esta cultura tuvo un alto nivel social y perteneció a un tipo totalmente diferente: un rey o rey-sacerdote gobernaba en forma más o menos absoluta a un estado con una población claramente determinada por diferencias de rango y de clase. Un orden social de este tipo debió desechar el sistema de las clases de edad y todo lo que con él se relaciona. En lo que se refiere a los invasores griegos, las posibilidades de supervivencia de ese sistema no son mayores. Una cosa resulta clara: los griegos, como los demás pueblos arios, edificaron su orden social sobre la familia patriarcal. Esto se opone al sistema de grupos, que debe desaparecer donde el orden patriarcal predomina. La teoría de la supervivencia del sistema de grupos implica un "escorzo" inadmisible en la perspectiva histórica.

Los indiscutibles vestigios de ideas y ritos primitivos tienen un carácter más general que las ideas y costumbres que acabamos de señalar y que representan un sistema estructurado bajo condiciones especiales. Resulta imposible determinar si provienen de la población nativa o de los invasores griegos, pero el problema carece de importancia ya que las ideas son universales y, en sus rasgos principales, debieron de existir en ambos pueblos. Como dijimos, el conocimiento de las mismas debe buscarse en el período histórico, cuando ya estaban mezcladas con el politeísmo griego. Por medio de deducciones en cuanto a su carácter, podemos remontarnos con ellas hasta la base primitiva de la religión. Por eso, el método más adecuado consistiría en partir de una porción del producto que mostrara la presencia de la mezcla y luego, gradual-

mente, separar los elementos y seguirlos hasta sus distintos orígenes.

Desde el punto de vista de una religión más avanzada, es evidente que todo lo que perteneciera a los dioses estaba fuera del uso profano y debía tratarse con la reverencia y el respeto correspondientes. Pero ese respeto se manifiesta como un temor escrupuloso que realiza tareas de devoción innecesaria. Arrojamos los desperdicios al montón de la basura, pero no se puede tratar así la propiedad de los dioses, aunque carezca en absoluto de valor. En los templos, el tiempo deterioraba los pobres exvotos acumulados, que se convertían en meros desperdicios; en ocasiones, se hacía una gran limpieza, pero ni aun entonces se los tiraba, sino que se los guardaba en grietas o fosos cavados en suelo sagrado y se los cubría con tierra. Son estos depósitos los que la pala del arqueólogo ha desenterrado en épocas posteriores. La misma prescripción se aplicaba a los sacrificios de animales; muy a menudo, aunque estaba lejos de ser un uso universal, la regla establecía que la carne del animal sacrificado no debía llevarse a casa, sino que debía comerse en el lugar, dentro del dominio del dios. Resulta muy curioso, pero la regla parece haberse aplicado en forma todavía más estricta con respecto a los desechos del sacrificio. Por lo común, alrededor de algún altar de la época arcaica aparecen depósitos de ceniza, huesos carbonizados de animales y ofrendas votivas. Eran propiedad del dios y no debían quitarse de ese lugar aunque, según nuestras ideas, constituyen un montón de basura bastante objetable. Aún en épocas posteriores, las cenizas quedaban en el lugar del sacrificio y se las amontonaba formando altares; un ejemplo muy conocido es el altar de cenizas de Zeus, en Olimpia. Los cráneos de las víctimas del sacrificio se colgaban

de un árbol del bosque sagrado o de las paredes del templo. El bucranio resultó así un motivo común en la ornamentación de templos y altares.

El templo era sagrado, pero este carácter tenía diferentes grados. En algunos templos sólo se podía entrar en cierta época: por ejemplo, al de Dioniso Limneo, en Atenas, sólo el día de su fiesta, el doce del mes Antesterión; a otros, únicamente tenían acceso los sacerdotes; en la cella interior del templo de Sosípolis, en Élide, sólo podía entrar la sacerdotisa pero, aun ella, con la cara velada. En otros templos, había por lo menos un ádito inaccesible para el público. Existían áreas sagradas que el pie humano no podía hollar, por ejemplo, el bosque de Deméter y Core en Megalópolis, y el área consagrada a Zeus sobre la cima del monte Liceo. Cualquiera que la violara, perdería su sombra y moriría en el término de un año. Los dioses mismos podían señalar un lugar como sagrado: un lugar tocado por el rayo debía cercarse y dejar de ser transitado; por eso, a la persona muerta por un rayo no había que trasladarla sino sepultarla en el lugar. Lo consagrado es inviolable y, en los ejemplos anteriores, esta cualidad ha llegado a un extremo tal que se parece a lo maldito. Lo mismo ocurre con la tierra perteneciente a los dioses. Ocasionalmente se la podía arrendar, pero nadie podía llevarse ni talar los árboles del bosque sagrado. En algunos casos, la prohibición de profanar la tierra del dios se entendía de manera tan estricta que la tierra no se cultivaba sino que debía quedar yerma. Esto ocurría, por ejemplo, con la llanura de Crisa, consagrada a Apolo. Es muy conocido el papel que, en las luchas políticas de mediados del siglo IV, desempeñaron las quejas por haberse cultivado esa tierra. En la Guerra del Peloponeso, el distrito al pie de la Acrópolis de Atenas, conocido como el Pelargicón,

desempeñó un papel no menos importante. Un oráculo había ordenado que no se lo utilizara, pero, cuando la población del Ática se congregó dentro de los muros de Atenas, también el Pelargicón se ocupó con viviendas; muchos consideraron que esa transgresión de la orden había acarreado los desastres de la guerra.

Aparece aquí un claro ejemplo de la doble significación de santidad, a la que ya hemos aludido. Según nuestro concepto, el Pelargicón estaba maldito. En latín, la palabra *sacer* tiene ambos sentidos: significa a la vez "sagrado" y "maldito". La lengua griega posee la idea correspondiente, pero no la palabra. El verbo ἀρᾶσθαι significa a la vez "rogar" y "maldecir", y Homero llama ἀρητήρ al sacerdote. El vínculo está constituido por el hecho de que ambos, lo sagrado y lo maldito, quedan apartados del uso corriente; se entregan a los dioses, como motivo de su cuidado o de su ira. Pero el origen de esta idea se remonta a una época muy antigua, anterior a la aparición de los dioses. No hace falta el poder de los dioses para desplazar una cosa del uso común. En la mayoría de los pueblos, existe la creencia en un "poder" (*mana,* etc.) que lo penetra todo; sólo en Grecia quedó al margen —ahora trataremos de descubrir sus huellas— hasta que, con el recrudecimiento religioso de una época posterior, retornó como δύναμις, "poder mágico", o, en un sentido más elevado, como φῶς, "luz, conocimiento", y en el cristianismo también como χάρις, "gracias" *. En las dos últimas formas, se considera el "poder" bajo su aspecto bue-

* Los escritores paganos utilizan muy poco la palabra φῶς, "luz", con este sentido, aunque la luz haya desempeñado un importante papel en los ritos mágicos. Son comunes las palabras de significación más concreta, πνοή, πνεῦμα, "soplo", "aliento", ἀπόρροια, "emanación". Ver mi obra, *Greek Piety,* pág. 107.

no y noble. La "gracia" es conferida por un Dios personal, y a menudo, también la "luz", pero ésta es, en sí, también una fuerza. En los pueblos primitivos, el "poder" es su propia causa; existe con anterioridad y con independencia de los dioses y de los espíritus. Es meramente "poder"; su bondad o maldad depende de las circunstancias en que entra en contacto con el hombre. El hombre debe estar alerta y proceder con cautela respecto de él, ya que, si bien puede ayudar, también puede dañar. Hay que tomar ciertas precauciones para tratar cualquier cosa llena de "poder": sólo algunos, especialmente habilitados, pueden acercársele; los demás deben evitarlo. Es *tapu*. La idea de "tabú" es la raíz y el origen de lo sagrado y de lo maldito. Sólo se ha producido un desplazamiento del motor de la causa: lo esencial de la santidad es la posesión por un dios. Lo maldito también está dedicado a un dios, pero a su ira y a su venganza.

Las ideas de tabú afectan la vida entera del hombre primitivo. Se acumulan sobre todo alrededor de los puntos críticos de la vida humana, nacimiento, muerte y matrimonio, en que el hombre está más expuesto que otras veces al "poder" o a los "poderes". En esos puntos, las mismas ideas aparecen también en la religión griega. Ciertas hierbas se depositaban junto a una parturienta para protegerla del mal, y, en Atenas, se disponía de su ropa para dedicarla a Artemisa Brauronia. Al quinto día, se paseaba al niño alrededor del fogón y luego se lo recibía en el seno protector de la familia. La proximidad de la muerte supone la presencia de fuerzas peligrosas, contra las cuales se busca protección de muchas maneras. En general, los medios de protección se llaman purificaciones, porque pretenden mantener alejada la fuerza maligna que, como

una plaga, contamina a todo el que entre en contacto con ella. Por eso se consideraba que la mujer parturienta y el hombre muerto estaban infectos e impuros, y se establecieron muchas ceremonias purificadoras. Cualquiera que visitara su casa se volvía impuro y debía purificarse. Fuera de la casa de duelo se colocaba un recipiente con agua para que todos los que salían pudieran hacerlo.

El agua y aun el fuego y la comida de la casa resultaban impuros y había que conseguirlos afuera. Después del sepelio, se purificaba la casa, como Odiseo purificó su palacio con fuego y azufre después de la matanza de los pretendientes.

Las ideas de tabú se transformaron en ideas de pureza e impureza [3] al asociarse con una creencia en los dioses. Además, éstos exigían sobre todo pureza en los que se aproximaban a ellos. Por eso el recipiente con agua se colocaba a la entrada del templo para que todos los que entraran pudieran lavarse. En Homero, al volver de la batalla, Héctor no ofrecerá ninguna libación a Zeus con las manos sucias. Hesíodo exige pureza y limpieza (ἁγνῶς καὶ καθαρῶς) del que ofrece un sacrificio; una regla de aplicación general establecía que el adorador estuviera limpio para el sacrificio y la oración, y al entrar a un santuario. En las leyes sagradas aparece una amplia y variada casuística. Los períodos de prohibición están determinados, digamos, según la violencia del miasma. Aquí tenemos unos pocos ejemplos [*]: las parturientas no podían asistir al templo durante cuarenta días; el que había estado en contacto con ellas, sólo durante dos; los que habían tenido una muerte en la familia, de veinte

[3] TH. WÄCHTER, "Reinheitsvorschriften im griechischen Kult", *RGVV*, IX, I; confrontar además ciertas partes de ROHDE, *Psyche*.
[*] *Syll. inscr. graec.*, 3ª ed, nos. 982, 983, etc.

a cuarenta días; los que habían visitado la casa de duelo, tres días, y aun los que sólo hubieran visto un cadáver o hubieran participado de las ceremonias generales relativas a un funeral tenían prohibido visitar a los dioses en esos momentos. Las relaciones sexuales entre hombre y mujer también los dejaban impuros por un corto período. Por eso, nadie podía ser concebido, nacer o morir dentro de los recintos sagrados. Los atenienses extremaron las cosas a tal punto que, en dos ocasiones, exhumaron las tumbas antiguas de la isla de Delos, consagrada a Apolo, y trasladaron los restos.

En los grandes festivales, la severidad de las ordenanzas de purificación aumentaba y se mezclaba con otras de origen mágico —como la prohibición de usar el cabello recogido con un rodete o de llevar anillos— o con disposiciones que trataban de conservar, a la manera antigua, la simplicidad del culto— como la prohibición de llevar joyas valiosas o vestiduras púrpuras o recamadas. Los misterios se iniciaban a menudo con un rito purificador. El primer día de los misterios eleusinos recibe su nombre del baño de purificación en el mar; además, los que debían iniciarse se purificaban en especial con el sacrificio de un cerdo. Los sacerdotes y otros ministros del culto estaban sujetos a prescripciones aún más estrictas. A un sacerdote le estaba prohibido, por ejemplo, entrar a una casa donde hubiera una parturienta o a una casa de duelo, visitar una sepultura o participar de un banquete funerario. En Mesena, el sacerdote o la sacerdotisa que perdía un hijo debía renunciar a su puesto. Por la misma razón, los muchachos que ayudaban en el culto debían tener los padres vivos (παῖς ἀμφιθαλής). Pero los griegos no fueron propensos a los exagerados escrúpulos que en los pueblos primitivos son bastante comunes. Las prescripciones rela-

tivas al sacerdote y a la sacerdotisa de Artemisa Himnia, en Orcómeno de Arcadia, son únicas en Grecia. No debían tener relaciones entre ellos, no debían bañarse o alimentarse de la misma manera que los demás, y no debían entrar en una casa particular. Nos recuerdan más bien el Mikado o algún cacique de Nueva Zelandia que servidores de los dioses griegos.

Las exigencias de limpieza y purificación rigen para toda la vida, pero se modifican por razones prácticas. En sentido estricto y literal, sólo las observaban unos pocos, que los griegos llamaban despectivamente δεισιδαίμονες, palabra para la que no existe traducción exacta; "supersticioso" no es un equivalente estricto, ya que la palabra griega se aplica a los que sienten un gran temor frente a "los poderes". Psicológicamente, resulta fácil comprender que lo perentorio de la exigencia dependía de la violencia de la impresión provocada por la causa de la impureza. Por eso, el homicida era sumamente impuro. Debía purificarse a través de un esmerado sacrificio antes de que se le permitiera entrar de nuevo al templo junto con los demás hombres. La muerte accidental y el suicidio producían el mismo efecto. En Cos estaba prescripto que, si alguien se ahorcaba, no sólo el cadáver sino también la soga y el árbol que había servido de horca debían llevarse fuera de los límites del país. En Atenas, se trataba de la misma manera al objeto que había ocasionado la muerte de alguien. En épocas posteriores, violentas pasiones políticas provocaron grandes matanzas de adversarios. Un par de anécdotas revelan el pánico que eso causó. Cuando los emisarios de Cineta, donde ocurrió una matanza de ese tipo, visitaron Mantinea, los habitantes llevaron a cabo sacrificios en toda

la ciudad y sus alrededores *. También los atenienses, al saber simplemente que los demócratas de Argos habían apaleado a sus adversarios hasta matarlos, en seguida purificaron la asamblea popular **. En este caso, el sentimiento natural se manifiesta bajo la forma de un rito. La exigencia purificadora contenía un germen que produciría frutos en el futuro; más adelante, nos ocuparemos en ese resultado.

El estar impuro se consideraba como un miasma, una cosa material que se podía lavar con agua o con la sangre de las víctimas del sacrificio, quitar frotando o por medio del fuego, o expulsar con el humo del azufre. Esta idea simple y primitiva aparece claramente en el caso de enfermedades, que se consideraban también obra de un poder maligno y se conjuraban por los mismos medios, como ocurre en los pueblos primitivos. El ejemplo clásico aparece en el primer canto de la *Ilíada*. Después de la peste, se llevó a cabo una gran purificación en el campo griego, y los residuos de las impurezas (λύματα) se arrojaron al mar. De esta manera, se desembarazaban de ellas y del poder maligno que allí estaba alojado. Todo esto constituía una práctica corriente. De Esculapio se decía que quitaba las enfermedades frotando (ἀποψάω) y, a la inversa, que infundía en un hombre todo su poder curativo tocándolo con su "suave mano" (ἤπιος χείρ)[4]. El que quería que las ninfas del Samicón lo curaran de la lepra debía enjugar primero los miembros enfermos y luego nadar en la corriente. La palabra griega para contaminación, "miasma", todavía hoy conserva ese sentido material.

* POLIBIO, IV, 21, 8 y sig.

** PLUTARCO, *Praec. ger. rei p.*, párr. 814 B.

4 O. WEINREICH, "Antike Heilungswunder", *RGVV*, VIII, 1.

La misma costumbre y la misma idea aparecen en el rito establecido. El cerdo era el animal corriente en los sacrificios purificadores y expiatorios. El homicida se purificaba con el sacrificio de un cerdo y lo mismo ocurría con el que iba a iniciarse en los misterios eleusinos. En Atenas, antes de cada asamblea popular, se purificaba el lugar de reunión con el sacrificio de un cerdo que era paseado por todo el recinto. También se utilizaban otros animales. Cuando el ejército macedonio se purificó en el mes Xándico, los soldados marcharon por entre las partes sangrantes de un perro despedazado. El pueblo de Beocia se purificó de la misma manera, y el mito cuenta que, en estas purificaciones, se despedazaba a un ser humano en lugar de un perro. Esto no es inverosímil, ya que los sacrificios humanos aparecen precisamente en los ritos purificatorios hasta bastante entrada la época histórica. En toda la región jónica estaba muy difundido el festival de las Targelias [5]. Tenía lugar poco antes de la maduración de los granos y su intención era la de preservar las cosechas de cualquier influencia perjudicial; sus ritos se celebraban, naturalmente, con relación tanto al campo como a la ciudad. Se las considera un festival apolíneo, pero los ritos son mucho más antiguos que Apolo; su significado intrínseco es el de una purificación, que obra por sí misma sin la intervención del dios. En este festival, se paseaba por toda la ciudad a un ser humano —en tiempos históricos, un criminal—, después se lo mataba, se quemaba su cuerpo sobre ramas de árboles estériles y se arrojaban las cenizas al mar.

En general, esos ritos se llaman sacrificios, pero el

[5] Ver *Griech. Feste,* págs. 105 y sig.

término es equívoco. No son sacrificios en el sentido ordinario, en el que la víctima se ofrece a los dioses o sirve como medio de comunicación con ellos. Esos llamados "sacrificios" no son sino medios de purificación, establecidos para apartar la impureza relativa a la ciudad y al campo. Por eso, los animales se pasean por toda la ciudad o los hombres deben marchar por entre los pedazos de la víctima. Una vez que absorbieron toda la impureza, como la esponja que seca una mesa, se los destruye completamente de modo que esa impureza desaparezca también con ellos: se los tira, se los quema o se los arroja al mar. Y por eso en este "sacrificio" no se exige, como en los otros, pureza y perfección. Podía utilizarse un perro, que de otro modo nunca se sacrificaba, o un criminal sentenciado; se lo llamaba φάρμακος, "remedio", κάθαρμα, "residuo", περίψημα, "lo que se ha quitado frotando"; en particular la última palabra revela claramente el sentido del rito *. Podemos comprender por qué esas palabras llegaron a tener el sentido de "hez" y se convirtieron en el peor insulto de la lengua griega. Una víctima de ese tipo constituye una víctima expiatoria, en la que se acumula todo mal y que se destruye totalmente con su carga maligna en lugar de dejarla libre y arrojarla al desierto.

Un rasgo notable de estos ritos es el paseo por la ciudad u otro sitio [6]. Un rito que parece muy semejante tenía lugar en Metana cuando el viento del sudoeste

* El texto se refiere a la exposición de Tzetzés sobre el uso en Colofón; en otras ciudades, el *phármakos* era expulsado, al igual que la víctima propiciatoria; ver mi obra, *Gesch. der griech. Religion,* I, págs. 97 y sig.

[6] Ver mi artículo "Die Prozessionstypen im griechischen Kult", *AJ,* XXXI, 1916, págs. 319 y sig.

amenazaba dañar los viñedos. Se partía un gallo por la mitad y dos hombres paseaban los pedazos, en distintas direcciones, alrededor de los viñedos; en el lugar del encuentro, se enterraban ambas partes. Aparece en este caso, además, una nueva idea: se traza un círculo mágico que ningún mal puede atravesar. Los agricultores tenían muchas costumbres de ese tipo. Una doncella debía caminar alrededor de la propiedad con un gallo en las manos para preservarla de las malezas y de los insectos, pero éstos quedaban destruidos con mayor seguridad si una mujer menstruante recorría el huerto. Evidentemente, esto constituye una destrucción por medios mágicos; en la sangre menstrual existía un poder peligroso, como en el ojo maligno; ese poder se utilizaba con fines de destrucción, aunque sólo se lo dirigiera contra las plantas y los insectos dañinos.

No comprendo por qué esta magia ha de ser diferente, en principio, de la que se utiliza para perjudicar a otra gente; con otras palabras, no concibo que la diferencia entre magia y religión pueda corresponder a una diferencia entre un propósito antisocial y otro social. Para mí, todavía, la diferencia esencial está constituida por el hecho de que una acción se cumpla como un *opus operatum*, por sí misma, o que esté dirigida a una voluntad superior a través de la cual pretende llevar a cabo su propósito. Es verdad que las prácticas más evidentemente mágicas se conservan en los encantamientos y brujerías antisociales. Se derrite una figura de cera o se la pincha con alfileres para que la persona representada en ella sufra de la misma manera. En las sepulturas, se depositan figuras de plomo con grillos para dominar al enemigo allí representado. La superstición popular creía que se impedía el restablecimiento de un

enfermo si uno cruzaba las manos o colocaba un pie sobre el otro. Por eso, en un nacimiento había que desatar todos los nudos y, en los misterios de Licosura, estaba prohibido llevar anillos o el cabello trenzado.

Todas estas son prácticas condenadas, no reconocidas, porque su intención es maligna, pero una investigación revelaría ritos enteramente análogos en la religión oficial, prescriptos por la tradición y el respeto a los dioses; su carácter mágico se olvidó cuando la religión los adoptó y los relacionó con la veneración divina. En el llamado "sacrificio del juramento", se aprecia claramente la naturaleza real de la ceremonia. La forma corriente establecía que el juramentado tocara la víctima del sacrificio e invocara una maldición para sí mismo en el caso de romper el juramento. Un pasaje de la *Ilíada* (III, 299), aclara aún más el problema. Se sacrifica un animal y se derrama una libación de vino acompañada con las siguientes palabras:

> Cualquiera sea el pueblo que primero rompa este pacto, que sus sesos queden esparcidos sobre la tierra, como hoy aquí este vino.

Las palabras resultaban todavía más eficaces si se pronunciaban en el momento de matar la víctima del sacrificio. Esto es magia condicional. El perjuro invoca para sí el destino de la víctima del sacrificio. Lo último no es en realidad un sacrificio, sino un instrumento mágico del que uno se deshace cuando la ceremonia ha terminado, como en el sacrificio purificatorio.

Antes de que el hombre aprenda a rogar a los dioses por el éxito de sus empresas, utiliza la magia para lograr sus fines; y, cuando ha aprendido a creer en los dioses, no se olvida de los ritos antiguos. Éstos sobre-

viven dentro del culto o al margen de él, si es que se trata de un culto con antiguas tradiciones[7]. Los cultos griegos más recientes repiten con tediosa monotonía el llamado "ritual olímpico": el sacrificio corriente con procesión, himnos, danzas corales y banquete sacrificial. Pero los campesinos son siempre conservadores; en la antigua Grecia, como en la Europa moderna, las costumbres rústicas conservaron muchas reliquias de una etapa religiosa ya envejecida.

En Grecia, la lluvia constituye un don muy preciado, y a menudo es demasiado escasa; por eso, el arte de provocar la lluvia era importante. La ciudad de Cranón dibuja en sus monedas un carro con un ánfora que se utilizaba para ese fin. Probablemente, la vasija se llenaba con agua y el carro se llevaba de aquí para allá de modo que el agua salpicara en todas direcciones. En el Liceo, el monte de Zeus en Arcadia, existía un pozo llamado Hagno. En tiempo de sequía, el sacerdote de Zeus se encaminaba al pozo y agitaba el agua con una ramita. Inmediatamente se observaba que del pozo una niebla surgía, se concentraba en forma de nube y llovía en toda Arcadia. El rito constituye el ejemplo más sencillo posible de la magia pluvial corriente, pero lo celebra un sacerdote de Zeus y está acompañado por un sacrificio; la religión se ha hecho cargo de él. Cuando hace falta agua, los hombres se vuelven hacia Zeus, el dios de la lluvia. Éste vive en las cimas de las montañas y a ese lugar concurren los hombres para rogar por la lluvia, por ejemplo al Pelión, a Cos y a Ceos. Los que subían hasta el santuario de Zeus Acreo, sobre el

[7] La mayor parte del material de los párrafos siguientes se encuentra en *Griech. Feste;* cf. además L. DEUBNER, *Attische Feste,* 1932.

Pelión, lo hacían envueltos en pieles de oveja recién desollada. En esta costumbre, se oculta un antiguo resto de magia meteorológica: la costumbre popular utilizaba el pellejo de algunos animales como protección contra el rayo y el granizo. Cuando Empédocles, el filósofo, cuelga cueros de asnos sobre las montañas que rodean a Agrigento como protección contra el viento, lo que hace es seguir una antigua creencia popular. El vellón de Zeus, el tan discutido Διὸς κώδιον, corresponde al "Zeus turbulento" (Μαιμάκτης). Me inclino a creer que en estos ritos se halla la clave de la explicación del mito del vellocino de oro; tiene relación con el Zeus del monte Lafistio.

En nuestro clima, la magia del fuego es más común que la magia de la lluvia. Se discute si hay que considerarla como magia solar o como un rito purificador. No hace falta entrar en este problema todavía sin resolver; señalaremos únicamente que la hoguera anual es bastante corriente en la antigua Grecia. Se quemaban en ella, como también en la costumbre moderna, muñecos con forma de hombres y de mujeres, animales vivos y ofrendas votivas. Esto ocurría, por ejemplo, en las Elafebolias, que tenían lugar en Hiámpolis de Fócida, en las Lafrias de Patrás, trasladadas desde Calidón. Algunas veces, como en la actualidad, el fuego se encendía sobre la cima de una montaña, por ejemplo, sobre el Eta o el Citerón en el festival de las Dédalas [8].

En todas partes, en los ritos relacionados especialmente con la agricultura, aparecen ejemplos del mismo círculo mágico de ideas. El festival más difundido de

[8] Ver mi artículo, "Fire Festivals in Ancient Greece", *JHS*, XLII, 1923, págs. 144 y sig.

Grecia era el de las Tesmoforias, celebrado en otoño para asegurarse de que el poder fertilizante hiciera que las semillas, que pronto irían a parar a la tierra, luego crecieran y prosperaran. El festival se celebraba en honor de Deméter, pero los ritos se cumplían con independencia de la diosa. Un ejemplo repulsivo, pero esclarecedor en cuanto al encantamiento para provocar la fertilidad, es el rito conocido como μεγαρίζειν. Se arrojaban cerdos vivos a una cámara subterránea; después de un tiempo, se sacaban los restos en putrefacción, se los disponía sobre el altar y se los mezclaba con la semilla. El mito cuenta que, cuando Hades se llevó a Perséfone y la tierra se abrió para recibirlo, el porquerizo Eubuleo se perdió en el abismo junto con su rebaño. Esto constituye un cuento etiológico que trata de explicar esa práctica. Las cámaras subterráneas (μέγαρα) constituían un rasgo notable del culto de Deméter. En Cnido, de donde proviene la famosa estatua de Deméter que está en el British Museum, se descubrió una cripta de ese tipo y en ella muchos cerdos de mármol y otros animales.

Como los cerdos, en las cámaras subterráneas se colocaban otras cosas relacionadas con la fertilidad, por ejemplo piñas y falos. El falo es el símbolo evidente del poder procreador de la naturaleza. El lugar que ocupa en los ritos de la fertilidad resulta natural, por el paralelismo entre la fertilidad humana y la vegetal, que resulta evidente para todos los pueblos agrícolas en una etapa más primitiva. Más a menudo que en el de Deméter, aparece también en el culto de otro dios vegetal, Dioniso. En sus festivales, se lo paseaba al frente de la procesión. Aun las grandes Dionisias, que se celebraban con esa elevada creación del espíritu griego, la tragedia,

se abrían con una procesión fálica para la que se pedían falos también a las colonias de Atenas.

Mientras el grano permanezca en la tierra, está encomendado al cuidado de los poderes y el hombre no debe tocarlo. Al cosecharlo, ritos especiales deben hacerlo accesible al uso humano. Éste es el sentido del sacrificio de las primicias. A estos ritos, que implican el levantamiento de un tabú, se mezclan otros que suponen la transferencia de la fuerza vegetal al hombre y a la nueva cosecha que surgirá del grano almacenado. Primicias de todo tipo se hervían en una olla o se molían para hornearlas como una torta. El nombre griego de ésta es *thárgelos* o *thalýsion,* y la mezcla de todas las primicias se llamaba *panspermía.* Estos detalles aparecen en gran número de festivales, en el ya mencionado de las Targelias, que precedían a la cosecha, y en el verdadero festival de las cosechas, las Talisias. En las Pianopsias, que se celebraban en el otoño y recibían su nombre de las legumbres hervidas en la panspermia, todos los miembros de la familia la comían, y lo mismo ocurría en las Oscoforias, festival ateniense en ocasión de las cosechas de la vid y de los frutos. La panspermia tiene un equivalente en las costumbres europeas referentes a la cosecha: en Suecia se la conoce como "torta de las sementeras"; se la fabrica con el grano de la última gavilla, aparece en la mesa de Navidad y, en la primavera, antes de comenzar el trabajo del campo, la come la gente de la casa y, algunas veces, también los demás recolectores. El "poder" que reside en la cosecha del año está encarnado en la panspermia y en la "torta de las sementeras"; por intermedio de ambas, se traslada a la gente de la casa y a la nueva cosecha que nacerá de la semilla de la antigua. En épocas posteriores, la

panspermia se consideraba sin duda como una ofrenda para los dioses, por ejemplo, para Zeus Georgo ("el Agricultor"), pero en la costumbre popular el sentido original resulta claro. En Sicilia, existió una práctica que nos recuerda nuestras costumbres del mes de mayo: el rito conocido como las Bucoliastas. Un grupo de gente salía con un paquete de lentejas y un odre de vino. Al llegar a una casa, cantaban una sencilla canción, esparcían lentejas en el umbral y ofrecían a los habitantes un trago de vino con las siguientes palabras: "Recibid la buena suerte, recibid la bendición que traemos de parte de la diosa que ordenó esto" (o sea, la costumbre). Artemisa aparece como el origen del ofrecimiento, pero, indudablemente, se supone que la bendición reside en las lentejas y el vino, y que se comunica por intermedio de ellos, de la misma manera que está presente en la rama recién cortada que se planta frente a las casas el primero de mayo, según la costumbre moderna. En Suecia, los muchachos que cumplen este rito entonan un canto de bendición. Procesiones similares, en las que un grupo de gente, a menudo niños, llevan de puerta en puerta un objeto portador de bendiciones, cantan una canción con referencias al mismo y luego reciben regalos, fueron tan comunes en la antigua Grecia como lo son en la Europa moderna. En la isla de Samos, se paseaba la *eiresiônê*; en Rodas, una imagen de la golondrina, que anunciaba la primavera, como ocurre actualmente en Macedonia; en Colofón, un cuervo.

He mencionado la rama sagrada, que confiere vida y fertilidad y cumple un papel tan importante en las costumbres agrícolas de la Europa moderna. Desempeñaba el mismo papel en la antigua Grecia, donde se la llamaba *eiresiônê* o *korythalê*. Aparece en las Targelias

anteriores a la cosecha y en el verdadero festival de las cosechas, las Pianopsias. La *eiresiônê* de las Pianopsias se parece mucho a la rama que se pasea en las modernas costumbres de la cosecha. Era una rama de olivo de la que colgaban todo tipo de frutos y pequeñas botellas de vino y de aceite; se la llevaba en procesión y se la depositaba delante de la casa, donde podía quedar por el término de un año, para ser luego remplazada por una nueva. Pero Apolo se adueñó del festival, de modo que la rama también podía depositarse delante de su templo. En las Oscoforias, el festival de la vendimia, se utilizaba una rama con un racimo de uvas.

En nuestras costumbres populares, el poder benéfico que reside en la rama sagrada se ha aplicado a todos los momentos importantes de la vida. Se la enarbola cuando se celebra un casamiento o se construye una nueva casa. Lo mismo ocurría en Grecia. La rama sagrada se disponía en un casamiento y en el importante momento en que el efebo entraba en la edad viril. Se convirtió en un agregado inseparable de todos los ritos y festivales. Cualquiera que buscara la protección de los dioses llevaba la rama del suplicante (ἱκετηρία), una rama envuelta en bandas de lana. La corona que ceñía la cabeza de los participantes en todos los festivales y sacrificios tiene indudablemente su origen en la creencia en un poder benéfico de la rama en flor.

El poder que reside en la rama sagrada podía trasmitirse, por su mera presencia o a través de un contacto con ella, de la misma manera en que se trasmite el poder de la "torta de las sementeras" a los que la comen. En el festival de Artemisa Ortia, en Esparta, se azotaba a los jóvenes delante del altar de la diosa. Se consideraba esto como una prueba de resistencia al dolor y consti-

tuía un elemento de la rigurosa preparación espartana. Pero no fue tal el origen de la práctica. Es muy probable que esta costumbre tenga relación con el golpe de la rama sagrada, en virtud del cual su poder se comunica al hombre, costumbre ésta muy común también en los tiempos modernos *. En todas estas prácticas, la idea fundamental es evidentemente mágica. El poder que reside en la torta o en las ramas se trasmite a cualquier cosa que se ponga en contacto con ellas. El hombre entra en comunicación con el poder sobrenatural; incluso, se lo podría llamar una comunión, si el uso de la palabra no estuviera limitado a los casos en que el hombre resulta henchido con un poder que proviene de un dios. Pero, aun en este caso, la idea es esencialmente la misma.

La comunión, la unión con la divinidad, desempeña bajo diversas formas un papel muy importante en las religiones posteriores de la antigüedad, de tendencia mística. En la antigua religión griega, aparece en un caso importante y típico, el culto de Dioniso. En las orgías de Dioniso, el rito central estaba constituido por la omofagia. En la embriaguez del éxtasis, los adoradores despedazaban un animal y comían la carne cruda. El dios mismo estaba encarnado en el animal; en virtud de la omofagia, el hombre lo recibía en su propio ser, se henchía de su poder y, arrebatado, pasaba de la esfera humana a la divina. En este caso, el rito se transforma en un medio para fines místicos, y por haber proporcionado una salida para esa tendencia el culto de Dioniso tuvo tanta importancia en la historia de la religión griega. Más adelante, nos ocuparemos nuevamente en él; sólo

* La interpretación que se da en el texto al flagelamiento de los jóvenes espartanos está sujeta a serias dudas; ver mi obra, *Gesch. d. griech. Rel.*, I, págs. 458 y sig.

quise señalar aquí su origen en los ritos e ideas primitivos.

En Grecia, el sacrificio animal corriente presenta ciertas particularidades que prueban la insuficiencia de la antigua explicación de que constituye una ofrenda a los dioses. El animal pasa a la esfera de lo sagrado en virtud de una consagración especial —aun los desperdicios son sagrados—, pero no entra en la porción de los dioses. Por el contrario, los dioses sólo obtienen una pequeña parte, los huesos y unos pocos pedazos de carne envueltos en grasa. Esta porción se quema sobre el altar, pero los hombres se apoderan de los mejores pedazos y celebran un banquete, aunque en muchos casos la carne del sacrificio no podía apartarse del lugar sagrado y, algunas veces, debía comerse allí antes del anochecer. Se han realizado intentos para explicar esas características a través de la idea de una comunión totémica [9]. El dios estaba encarnado en la víctima del sacrificio y los adoradores recibían en sí mismos el poder de la divinidad, reforzando el vínculo al comer la carne del animal sacrificado, es decir, la carne del mismo dios. Resulta dudoso que se pueda utilizar una explicación totémica en Grecia, pero, en condiciones primitivas, cualquier banquete posee significación sagrada. Cualquiera que coma y beba en compañía de un grupo de hombres está unido a ellos por un vínculo sagrado; el acceso a una comida implica el acceso a la paz y a la protección. Odiseo presta un solemne juramento en la mesa de la hospitalidad. En la forma más sagrada de matrimonio de la antigua Roma, la *confarreatio,* ambas partes comían juntas un pan. En el sacrificio de Eumeo, en la *Odisea,* se

[9] W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites.*

revela claramente que los dioses estaban incluidos en la comunidad del banquete: de las siete partes del animal sacrificado, los presentes reciben seis, Hermes y las ninfas, una. De esta manera, el banquete común ya resulta, en sí, una comunión al unir a los participantes en una confraternidad; los dioses participan también del mismo. En este sentido, la explicación del sacrificio animal como una comunión resulta indudablemente correcta. En él entran no solamente la carne de la víctima sino también el pan y el vino, y se consagra al animal rociándolo con granos de trigo triturados; además, ésta es la manera en que se comían los cereales en la época antigua.

La idea de comunión también está en la raíz de ciertas ofrendas votivas. Por lo común, los objetos dedicados a los dioses y colocados en los templos se consideran como dones por medio de los cuales se desea ganar el favor del dios o mostrarle gratitud. En muchos casos, eso resulta correcto, especialmente en épocas posteriores, pero hay otros ejemplos con ciertos rasgos que no se pueden explicar de esa manera. El don acostumbrado para un dios de las curaciones está constituido por una representación del miembro enfermo. Visto como un don, esto resulta curioso. La explicación probablemente consista en que la imagen, como ocurre a menudo, se propone ocupar el lugar de lo que está representando. El miembro enfermo se consagra al dios para que participe de su poder curativo. Probablemente haya que explicar la ofrenda de cabello de la misma manera. Al entrar en la edad adulta, cuando la joven se casa o el efebo se hace hombre, se corta un mechón y se lo dedica como recompensa por la crianza del niño, "salario de nodriza", como se lo llama comlnmente (θρεπτήρια); el destinatario es un dios, generalmente el dios del río o la

ninfa de la fuente que haya en el lugar. El cabello representa al ser humano; un mechón en manos de los dioses coloca al hombre entero bajo su cuidado y protección.

El primitivo mundo de ideas que hemos examinado posee dos caras: una positiva, la magia, que en virtud de ciertos actos trata de lograr ciertos resultados; otra negativa, el tabú, que prohíbe ciertos actos por temor de que sobrevenga un mal. Ambas constituyen aspectos de una misma creencia en el "poder", cuya maléfica influencia se desea evitar, pero cuya benéfica influencia se desea aprovechar. El tabú es un concepto general que puede aplicarse a cualquier acto y situación religiosos. En sí, no es sino una prohibición. Sin embargo, puede adquirir cierta categoría y refinamiento al transformar y exaltar sus contenidos. Las prohibiciones del tabú se adaptan fácilmente a una religión más refinada. Se las considera como reflejo de la voluntad de los dioses y se las jerarquiza en la forma de disposiciones sobre la pureza y el respeto para todo lo referente a lo divino. Esas disposiciones conservan su carácter ritual, pero, en principio, preparan el camino para un cambio fundamental de la motivación, cuyo punto de partida es el temor al daño pero cuya etapa final constituye la aparición de la conciencia moral. El tabú da origen a ritos sagrados sólo a los efectos de lavar una mancha o expiar una culpa, y sólo unos pocos poseen carácter especial. Lo inverso ocurre con los ritos mágicos positivos, que poseen carácter a la vez especial y diferenciado. Un rito claramente específico resulta mucho más difícil de cambiar y de transformar; por eso, los ritos mágicos conservan su forma original en las religiones más refinadas, y lo único que ocurre es que se pierde el motivo

mágico, remplazado por la tradición y las órdenes de los dioses. Se inventan, entonces, cuentos etiológicos para explicar costumbres que ya no se comprenden.

De esta manera, desaparece de la religión griega la creencia en la magia, pero quedan los ritos que le dieron origen. Con ella, desaparecen también sus oficiantes. Los hombres dotados de poderes mágicos evidentemente no aparecen en Grecia, aunque abunden en la mayoría de los demás pueblos. No existen magos, y sólo con dificultad se pueden descubrir en un pasaje homérico[10] huellas del primitivo rey-dios en virtud de cuya justicia la tierra produce sus cosechas, los árboles se cargan de frutos, las ovejas dan cría, el mar proporciona peces y los hombres prosperan. Se supone que el mito de Salmoneo, que imitó el rayo y el trueno, contiene reminiscencias del antiguo hacedor de la lluvia, mago y rey en una sola persona. Indudablemente, la ausencia de magos se debe en parte a una característica especial del espíritu griego que rechazaba la sujeción a la hechicería, a la superstición y al dominio sacerdotal, pero la razón también hay que buscarla en gran parte en las instituciones patriarcales de los griegos inmigrantes, en virtud de las cuales el jefe de la familia era a la vez el sacerdote y el mago de ella. Este hecho impidió la especialización profesional y la acumulación de poder y autoridad en manos de sus característicos representantes.

Para la veneración de los dioses, se adoptaron los ritos mágicos, convirtiéndoselos en ritos sagrados. Resulta, entonces, que muchos de éstos —salvo el más común de todos, el sacrificio animal— son más antiguos que los dioses, hecho que hay que subrayar con insistencia. En

10 *Odisea,* XIX, v. 111 y sig.

realidad, ni la víctima propiciatoria de las Targelias, ni la magia pluvial del monte Liceo, ni la rama sagrada, ni la panspermia y ritos similares presuponen un dios. Un rito de ese tipo es predeístico; constituye un *opus operatum* que obra en sí y por sí mismo, sin la intervención de ninguna deidad antropomórfica.

Si estudiamos las costumbres sagradas de los griegos, y especialmente las que aparecen en épocas determinadas del año, los ritos de los festivales, encontraremos, por consiguiente, un gran número de esas prácticas mágicas, predeísticas. Están relacionadas en especial con la agricultura, que en una época muy alejada en los tiempos prehistóricos debió de constituir la fuente de subsistencia más importante o, en todo caso, indispensable. La agricultura se corresponde con los cambios del año y todas sus etapas necesitan la protección del mismo poder: cuando se arroja la semilla a la tierra, cuando el grano crece y madura para la cosecha, cuando se cortan las mieses, se trillan y se almacenan en los graneros, sin hablar de la recolección de los frutos. Por eso Aristóteles (*Ethica Nicom.*, 1160 *a*) hace remontar el origen de los festivales a la agricultura y, en general, lo hizo correctamente. Los campesinos son aún más conservadores en su religión que en sus métodos de cultivo; en consecuencia, los ritos mágicos, predeísticos, aparecen en gran número precisamente en los festivales agrarios: Tesmoforias, Targelias, Oscoforias, Pianopsias y muchos otros que no mencionamos aquí pero que no olvidamos. Esos ritos están relacionados con los cambios de las estaciones, y por eso nace un ciclo de festivales. En épocas posteriores, el hecho origina la ordenación del calendario.

El otro gran campo de la religión primitiva es la relación con el mundo de los muertos. En Grecia, poco

antes de que se iniciara el período histórico, ocurrió un gran cambio que se puede documentar arqueológicamente: la cremación remplazó a la inhumación. Durante el período cretomicénico, los muertos se enterraban. Los primeros inmigrantes adoptaron las costumbres funerarias del país, pero la cremación ganó terreno con la última y más poderosa oleada inmigratoria, la dórica. Es probable, entonces, que ése fuera el método de los inmigrantes griegos con respecto a los muertos. Es adecuado, además, para un pueblo seminómade, como debemos suponer que lo fueron. Lo usual ha sido considerar que un cambio en las prácticas fúnebres constituía la expresión de un cambio profundo en las ideas referentes a los muertos. En realidad, el hecho tuvo cierta influencia —volveremos sobre el problema al ocuparnos en la religión homérica— pero en general la teoría no puede verificarse en Grecia, por lo menos si queremos comprobar su exactitud con las costumbres y creencias conocidas. En este caso, conviene seguir una línea de continuidad *.

El rasgo más primitivo y sustancial está constituido por la burda creencia de que la vida se continúa en la sepultura, de donde algunas veces los muertos se levantan, con la forma corporal entera, para ayudar a los amigos y dañar a los enemigos, tal como lo hacen los héroes de la ciudad. De épocas posteriores, nos ha quedado cierto número de típicas historias de fantasmas [11]. La más conocida es la que utiliza Goethe en *La novia de Corinto*. Plinio el Joven habla de una casa

* Para entierro y cremación, ver H. L. Lorimer, "Pulvis et umbra", *JHS*, LIII, 1933, pág. 161 y sig.

[11] Recopiladas por Collison Morley, *Greek and Roman Ghost Stories*, y P. Wendland, "Antike Geister- und Gespenstergeschichten"

en Atenas, donde el fantasma de un anciano macilento y desgreñado se apareció engrillado y ahuyentó a los ocupantes. Cuando cavaron el jardín en el lugar donde había desaparecido el fantasma, encontraron un esqueleto encadenado. Indudablemente, este tipo de historias acompaña a una superstición incipiente; representan la creencia popular originaria, que nace de oscuras profundidades. No citaré las apariciones en la tragedia, donde es usual que los espíritus se presenten en forma humana; pero, en un pasaje, Aristófanes habla de una vieja que volvió de entre los muertos, y el folklore más primitivo conoce figuras semejantes, aunque las llame héroes. Los habitantes de Témesa lapidaron a un atleta que había violado a una doncella. Para mantener alejada la ira del mismo, debían sacrificarle una doncella todos los años, hasta que el boxeador Eutimo lo venció en lucha franca y lo arrojó al mar. Según la creencia popular, en Atenas, el fantasma de Orestes solía caminar de noche saqueando y maltratando al que encontraba en su camino. Un motivo semejante aparece disimulado en el antiguo mito de Protesilao y Laodamia. Existía una costumbre primitiva y brutal, llamada μασχαλισμός, en la que el asesino separaba las manos y los pies de la víctima, los ensartaba en un cordel y los colgaba así del cuello del cadáver. La idea era la de impedir que el muerto se vengara, de igual manera que los aborígenes australianos cortan el pulgar de su víctima para que el espíritu no pueda arrojar la lanza contra el asesino.

Un rasgo más importante lo constituye el hecho de que las costumbres funerarias y el culto de los muertos

---

(Festschrift der schlesischen Gesellschaft für Volskunde zur Jahrhundertsfeier der Universität Breslau, 1911), págs. 33 y sig.

revelen la misma idea[12]. En la época micénica, se colocaban en la tumba armas y joyas, alimentos y un brasero para que el difunto pudiera proseguir su vida de la misma manera que antes. Se ha afirmado a menudo que en el túmulo de las tumbas de pozo de Micenas se habían encontrado huesos de esclavos sacrificados que debieron acompañar a sus amos en la muerte. La afirmación no es correcta. Cuando se trazó el plano del lugar, en época micénica más reciente, la tierra que se utilizó para formar el túmulo trajo consigo huesos de otras sepulturas *. Pero las imágenes de animales y de seres humanos que aparecieron en gran cantidad en las sepulturas micénicas responden a la misma intención que los *ushabtis* en Egipto: servir al muerto en el otro mundo. En Homero, existe una conocida reminiscencia de esas antiguas costumbres sepulcrales: en la pira de Patroclo, Aquiles sacrifica a doce prisioneros troyanos, además de caballos, perros, bueyes y ovejas. Los grandes vasos que adornaban las tumbas de la época del Dípilo no tienen fondo: las ofrendas allí vertidas bajaban hasta la tumba. Si se sacrificaba un animal, la sangre se vertía en un agujero hecho en la tierra, y el cuerpo se quemaba. Sobre la tumba se colocaban comidas: se las llamaba "banquetes ofrecidos según la ley y la costumbre" (δαῖτες ἔννομοι); los muertos son εὔδειπνοι ("bien servidos"). A veces, las piedras sepulcrales tienen la forma de una mesa. Más adelante, apare-

12 Ver los capítulos "Die Heroen" y "Der Seelenkultus", en la *Psyche* de ROHDE; P. FOUCART, "Le culte des héros chez les Grecs" (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XLII, 1918); L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*.

* La afirmación de que se trajeron huesos de otras sepulturas cuando se niveló el lugar de las tumbas de pozo de Micenas no es correcta. Esos restos humanos pertenecen a sepulturas del cementerio del Heládico Medio, que tuvo esa misma localización

cen tubos que corren de la superficie de la tumba hasta la urna cineraria. La cremación no pudo anular la idea de que el muerto, en la tumba, debía recibir alimento y bebida reales; aun el muerto desconocido, del que ya nadie se acordaba, debía recibir su porción. Una vez al año, se celebraba un festival general de almas. Los muertos visitaban las casas y se los agasajaba con una panspermia; al final de la fiesta, se les rogaba que desapareciesen de nuevo. El mismo festival, en algunos casos con la misma forma, aparece en la mayoría de los pueblos arios, desde la India hasta nosotros. Resultaría extraño que, en este caso, no existiera relación alguna. Según esas prácticas, la vida del muerto es una continuación de su vida sobre la tierra. Todas las noches se oía el resonar de las armas y el relincho de los caballos alrededor del túmulo de Maratón. La evocación de los muertos en la *Odisea* conserva la idea pero la ha trasladado de la sepultura al mundo subterráneo. Minos es todavía el rey que administra justicia a sus súbditos, y Agamenón aparece con su séquito real, que murió junto con él.

Esa unidad esencial de la persona viviente con la forma en que persiste después de la muerte se debilitó en época muy temprana. Indudablemente, en todos los pueblos existe un concepto de alma en una forma u otra, pero, paralelamente, la idea del espectro sobrevive con tenacidad. En Grecia existe cierto número de ideas acerca del alma, que oscilan, como ocurre siempre, entre una fuerza vital y un doble. Muy cerca de la fuerza vital está la *psykhê*, que alguna vez debió de significar "aliento", pero que llegó a tener el sentido de "espíritu". El alma, como doble del hombre, aparece representada de un modo groseramente material; a menudo como un animal. La serpiente es el animal anímico más corriente,

pero también lo es el pájaro. El alma de Aristeas salió volando de su boca con la forma de un cuervo; en las representaciones alegóricas, el pájaro anímico es sumamente común. A veces, toma forma semihumana; este tipo, en virtud de la historia de las sirenas en la *Odisea*, resulta conocido en un aspecto completamente diferente. La figura que los mismos griegos llamaban *éidôlon* ("imagen") y que constituye la representación clásica del alma es el resultado de la integración de los tres tipos. Consiste en una imagen vaga del muerto, cuya representación artística es una figura diminuta y a menudo alada. El espectro le ha prestado la semejanza física; el alma aérea, la ligereza; el alma como pájaro, las alas. La aparición de la cremación debió de producir una idea más espiritualizada del alma, pero resulta asombroso que haya ejercido tan poca influencia sobre el culto de los muertos, que siguió desarrollándose de la misma manera: sobre la base de la creencia en la supervivencia del muerto con su completa forma corporal.

La igualdad después de la muerte es una quimera. Aún más que en la actualidad, lo era en una época en que el hombre creía en la continuación del poder de los muertos. El hombre común era igualmente insignificante en la vida y en la tumba; aun sus más allegados pronto lo olvidaban. Pero el príncipe era príncipe aun en la tumba; la muerte no disminuía su poder, meramente lo trasladaba a una esfera en que se lo consideraba con mayor veneración. Los descubrimientos arqueológicos atestiguan la continuación del culto de la sepultura como expresión material de ese poder y esa creencia. Cabe suponer que, al paso que el hombre común sólo era recordado después de la muerte por los seres más allegados y más queridos, el príncipe era venerado por todo el pueblo,

tanto en la vida como en la muerte. El culto de su sepultura concernía no sólo a su familia sino también a todo el pueblo.

Aquí está la clave del culto griego del héroe. Surgió del culto de los muertos; debió de fortalecerse en virtud de las instituciones patriarcales de los inmigrantes griegos y extenderse a un círculo más amplio a través del amor propio de las familias poderosas, ya que las condiciones sociales, afirmadas en la idea de linaje y familia, hallaron su expresión religiosa en el culto de los antepasados. En su origen, el culto del héroe no constituye sino el culto de un muerto que pertenecía no sólo a una familia en particular sino también a todo el pueblo. Si nos remontamos a la época caballeresca de Grecia, podremos comprender que la palabra *hêrôs* significa, en el origen (y también en Homero), príncipe o noble; "señor" sería la mejor traducción, si lo que se quiere indicar con la palabra es una persona de alto linaje. Además, se puede observar cómo el caballo, símbolo y orgullo de la nobleza, se convirtió en el atributo del héroe [13], y se lo colocó sobre la piedra sepulcral, como normalmente la cota de mallas en la época moderna. El culto del héroe nació de la creencia en la existencia corporal, prolongada después de la muerte, de un hombre poderoso. El héroe obra desde la sepultura y sólo en el lugar donde están sus restos; su poder está ligado a esos restos físicos. El culto de los héroes absorbió elementos extraños, pero constituye, en el fondo, un culto de muertos poderosos, cuya fuerza abarcaba todo su territorio y todo su pueblo. Dejando al margen la propia idea general de los griegos respecto a

[13] Por lo tanto, no puedo compartir la corriente concepción ctónica del caballo que hace muy poco expuso L. MALTEN, "Das Pferd im Totenglauben", *AJ*, XXIX, 1914, págs. 179 y sig.

los héroes y a su culto, podríamos hallar la prueba de lo afirmado más arriba en la naturaleza del culto mismo, que es una continuación y amplificación del antiguo culto de los muertos.

El fondo de la religión griega está constituido, entonces, por ideas universales referentes a los muertos, que deben ser alimentados y venerados por los vivos y que se levantan de la tumba para ayudar y vengar a sus parientes; además, por las que se refieren al poder que penetra en todo, amenazando a los hombres con peligros que éstos tratan de evitar, pero otorgando también beneficios que se desean obtener. Ya hemos señalado los cambios que sufrieron esas ideas como consecuencia de la creencia en los dioses. Nos ocuparemos ahora en esta creencia, el estrato religioso que cubrió a otro inferior y se mezcló con él.

CAPÍTULO IV

DIOSES DE LA NATURALEZA Y DE LA VIDA HUMANA

Lo que separa al "poder" de "los poderes" no es grande, no mayor que la diferencia entre el singular y el plural de la palabra. Sin embargo, inmediatamente se nota el cambio de sentido al poner la palabra en plural. La corriente de poder, homogénea, íntegra, que fluye constantemente y se expresa a través de manifestaciones individuales, queda fragmentada en centros de poder. El hombre proyecta su propio yo, consciente y volitivo, sobre el mundo que lo rodea; se ve obligado a ello porque sólo a través de la analogía puede lograr un conocimiento de lo subyacente en los fenómenos, sea real o imaginario, y la primera analogía está constituida por su propio ser. De ahí que adjudique a los poderes sentimiento, voluntad e intención. Hasta aquí, sería difícil afirmar que esas entidades son personales, y menos aún antropomórficas, pero, al entrar en posesión de las mismas propiedades físicas que el hombre, están en vías de serlo. Las *Kêres,* como a menudo llaman los griegos a los poderes que ejercen una influencia perniciosa sobre la vida humana, han

sido comparadas con los bacilos[1]. La comparación resulta esclarecedora, pero su corrección es dudosa. El problema, indudablemente, pertenece más bien al campo de la semántica que al de la historia de las religiones.

En lo que sigue, trataré de señalar huellas de la idea de "poder". Fue desplazada por el antropomorfismo, vigorosamente desarrollado, que también transformó "los poderes". Los griegos llamaron *dáimones* a los últimos, pero, en gran parte, los *dáimones* resultaron personales, antropomórficos; además, la palabra *dáimôn* puede indicar también alguno de los grandes dioses. Huellas demonísticas en los ritos son sumamente raras, pero el intercambio de ropas entre el novio y la novia al casarse podría quizás interpretarse de esa manera: la idea podría ser la de inducir a error a los espíritus en esa importante ocasión, de la misma manera que los pueblos primitivos cambian las ropas de un enfermo para que los espíritus de la enfermedad no puedan reconocerlo y pasen de largo.

La creencia en los *dáimones* puebla de espíritus el mundo. Viven en los desiertos, entre las montañas, en la selva, en las piedras, en los árboles, en el agua, en ríos y manantiales; son los que ocasionan todo lo referente al hombre; envían prosperidad y miseria, suerte y desgracia. Son ellos los que dieron origen a la antigua afirmación de que "el miedo creó a los dioses". Pues el hombre se siente mucho más consciente de la interferencia de los poderes superiores en su vida cuando se enfrenta con las desgracias que cuando las cosas siguen un curso normal. Como consecuencia necesaria de esa idea, el objeto del culto más primitivo, de una manera u otra,

1 JANE HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, especialmente el cap. V.

debe mantener los poderes alejados de la vida; es un objeto apotropaico, una protección contra el mal. Este enfoque de la religión y del culto ignora la magia o la considera perjudicial, pero, en su etapa primitiva, la misma posee una función muy distinta. Por medio de los ritos mágicos, los hombres tratan de asegurar fertilidad y prosperidad para sí y para los demás; la magia está al servicio del bienestar individual y del bienestar social. Se revela así la intención más elevada de la religión: está dirigida, bajo la forma de magia, al bien general, evolución de la que dimos muchos ejemplos en el capítulo anterior.

Un rito mágico hace referencia al "poder" en general, pero éste mismo puede ser desplazado por "los poderes" o por un "poder" determinado, y ya estamos aquí ante el primer escalón que lleva hasta los dioses. En el totemismo, al cumplir ciertos ritos –por ejemplo, para la multiplicación del animal totémico–, el individuo cree que su éxito depende del favor del ser totémico primordial; en este caso, podría nacer un dios con forma de animal. Parece qué esto ocurrió en algunos casos, pero resulta innecesario estudiar esta posibilidad en lo que se refiere a Grecia. Entre los ritos agrarios, existen ejemplos más seguros y más evidentes.

Los espíritus vegetales pertenecen a uno de los capítulos mejor conocidos del folklore europeo y de las religiones no europeas. El "poder" que se expresa en el follaje verde de los árboles y en las espigas de los campos resulta fragmentado en "poderes", que toman la forma de un animal o de un hombre. Además de los ritos puramente mágicos donde está implícito el "poder", a los que hemos aludido antes, aparecen otros que implican la existencia de "los poderes"; en un comienzo, el hombre no

llega a estos últimos a través de la plegaria y del sacrificio: está tan poseído por la idea mágica de que lo semejante produce lo semejante, que, para promover el crecimiento y el aumento de la vegetación, cumple ciertos actos con las representaciones e imágenes de los espíritus vegetales. Una idea que aparece con frecuencia es la de que hay que capturar y matar, en la cosecha, al espíritu vegetal con forma animal o humana. El mito de Litierses se explica de esta manera, pero es más bien frigio que griego. En las Carneas, festival de la cosecha en Esparta, muchachos que llevaban ramas de vid disputaban una carrera; el jefe estaba adornado con cintas, y si los demás lo alcanzaban el hecho era considerado de buen augurio. Wide ha deducido, según ciertos indicios, que ese muchacho ha remplazado a un carnero [2]. Una costumbre semejante se observaba en las Oscoforias, en Atenas. En este caso, la interpretación depende totalmente del alcance que queramos adjudicar a los paralelismos que aparecen en las costumbres de la cosecha de la Europa moderna. Una costumbre de Magnesia, sobre el Meandro, habla con mayor certidumbre [3]. Al iniciarse la siembra, se compraba un toro que se dedicaba a Zeus Sosípolis. Se lo alimentaba a expensas de la comunidad, y a todo el que traficaba en el mercado se le aseguraba que al proporcionarle comida realizaba una buena acción. Se lo sacrificaba en un momento que coincidía con la cosecha, y todos los que habían tomado parte en el festival compartían la carne. Es indudable que ese toro personifica la mies en pie, entre la época de la siembra y la cosecha, y que su sacrificio constituye una comunión con

[2] S. Wide, *Lakonische Kulte*, págs. 78 y sig.
[3] M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, págs. 23 y sig.

el espíritu vegetal. Esta costumbre asegura para el curioso rito de las Bufonias, en Atenas y otras ciudades jónicas, una explicación semejante, tal como hace ya mucho se propuso. Se mataba un buey de labor con ceremonias que indican que el sacrificio se sentía como cosa ilegal. Se rellenaba luego la piel, se colocaba delante del arado, y los concurrentes al festival comían la carne.

En estos casos, el espíritu de la vegetación aparece con la forma de un animal. Puede presentarse también con forma humana, y esto ocurre en un ritual de la cosecha, que tiene importancia mucho mayor, porque dio origen a una de las grandes divinidades de Grecia. Se sabe muy bien que el espíritu de las mieses está representado por las últimas espigas cosechadas, y que a menudo se lo imagina con forma humana como la Madre de las Mieses. La Madre de las Mieses griega es Deméter [4], cuyo mismo nombre quizá tenga ese sentido; en el festival de la cosecha, su imagen se levantaba entre los montones de grano con una gavilla y las amapolas del campo en las manos. Esta interpretación ha sido discutida, pero está respaldada por el hecho de que, en los misterios de Deméter en Eleusis, la siega en silencio de unas pocas espigas se consideraba el rito más sagrado. Nuestra información es de una época posterior, pero está confirmada por una pintura de vaso que muestra unas espigas en un templo. Las espigas de cereales ocupaban un lugar en el culto; por eso, la afirmación de que la diosa de los cereales tuvo su origen en ellas resulta fundamentada. Existe una larga serie de epítetos de Deméter que se refieren a los cereales, la gavilla, la cosecha, la

[4] W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, págs. 202 y sig.; confrontar *Griech. Feste*, págs. 311 y sig.

trilla y los montones de grano. Al cereal se lo llama "fruto de Deméter", y es ella la que separa el grano de la paja. El genio de la gavilla tuvo vía libre para llegar a ser una diosa, sin que lo hayan trabado en su evolución ideas religiosas de orden superior. Deméter extiende su protección a la agricultura en general, cuyos ritos llegaron a relacionarse con ella. La más antigua de las fábulas sobre este tema, las nupcias de la diosa con Yasio sobre un campo en barbecho, aparece mencionada en Homero y constituye el disfraz mítico de un rito muy conocido, en virtud del cual la procreación humana trata de suscitar la fertilidad de los campos. La magia vegetal de las Tesmoforias (cf. pág. 117) estaba relacionada con Deméter; en los misterios eleusinos, que tuvieron su origen en un festival agrícola, se trasladó a la vida humana, por una fácil analogía, la germinación y la decadencia de las mieses y nació así la expresión más profunda del sentimiento religioso griego. La hija de la diosa es Core, "la doncella, la hija". La hija de la Madre de las Mieses, la Muchacha de las Mieses, como se la llama algunas veces en la Europa moderna, ocupa su lugar natural en este círculo de ritos y de ideas; es la nueva cosecha futura, pero ha entrado en otro ciclo, en el cual nos ocuparemos muy pronto.

En el caso de Hermes, existe una evolución semejante[5]. Es uno de los pocos nombres con una clara etimología; significa "el del montón de piedras". En Grecia existen diversos ejemplos del culto de la piedra. En la piedra había un poder; por eso se la ungía, se la envolvía en *taeniae* sagradas y era objeto de culto. El famoso *omphalós* de Delfos es una piedra de ese tipo; lo

[5] M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, págs. 388 y sig.

mismo ocurre con el pilar que era emplazado frente a la casa y que la protegía. Apolo se apoderó de ambos y dio su nombre al último, Apolo Agieo. Una gran piedra se levantaba sobre la cima del túmulo sepulcral, que a menudo estaba formado por otras más pequeñas. Era una costumbre muy difundida que todo el que pasara junto a uno de esos montones de piedras agregara a él la suya. En un país sin caminos, esas piedras podían constituir mojones, y es probable que en su origen no todos fuesen túmulos. En ese montón y en la gran piedra vivía un *dáimôn*. Como el conjunto constituía un mojón, ese *dáimôn* se convirtió en guía y protector del viajero; como era también el túmulo de una sepultura, resultó además guía de las almas, mostrándoles el camino hacia su reino; y como apareció en Arcadia, tierra de pastoreo, promovió el aumento de las majadas y fue el patrono de los pastores. Las funciones del *dáimôn* se concentran, entonces, alrededor del mojón y la gran piedra. Su imagen, el herma, no era sino una gran piedra erguida sobre un montón de ellas; desde un comienzo, esa piedra fue la morada del *dáimôn;* después se la consideró como su imagen y se le adjudicó una cabeza humana. No llegó a ser totalmente antropomórfica, pero siguió protegiendo los caminos y las calles y se la colocó sobre las sepulturas.

En esos dos ejemplos se puede investigar cómo un dios tuvo su origen en la creencia en un poder demónico y en el rito correspondiente. Pero todavía nos queda un problema de importancia fundamental. Todo campo posee una última gavilla y una madre de las mieses; todo montón de piedras tiene en sí un *dáimôn* que vive y obra. De esta multiplicidad, ¿cómo nace la unidad; es decir, una madre de las mieses, que protege todos los campos, y un dios de los montones de piedras, que vive

en todos ellos? Los procesos difieren un poco en ambos casos. Todos los años reaparecía el ritual de la cosecha y, con él, la madre de las mieses: la fecundidad de un año provenía de la del año anterior, y la misma madre de las mieses volvía todos los años, de la misma manera en que el sol sale todos los días. De igual manera, las madres de las mieses de los diferentes campos se vieron obligadas a coincidir, así como el nombre era el mismo. No había nada que pudiera mantenerlas separadas: los cultivos cambiaban de tierra todos los años en virtud del sistema de doble campo. Por otra parte, el espíritu del mojón estaba localizado en el determinado montón de piedras en que vivía. También en este caso, el nombre común produjo el descubrimiento del mismo espíritu en todos ellos; pero pudo producirse también otro tipo de evolución: que cada espíritu, localizado en su montón, se convirtiera en un dios en pequeña escala. Deidades de este tipo, menores y locales, son bastante comunes en Grecia.

Los *dáimones* de la naturaleza constituyen el grupo más numeroso. Aparecen en todas partes: las ninfas viven en las montañas y también en los árboles, manantiales, ríos y mares *; los silenos son *dáimones* de las fuentes y, junto con los sátiros, constituyen *dáimones* de la fertilidad; los Panes son de la misma naturaleza y el hecho de haber nacido entre pueblos pastores les proporciona un carácter especial; los centauros pertenecen también a esta categoría, aunque aparezcan sobre todo en la mitología. La naturaleza está llena de estos *dáimones;* son innumerables, ya que cada manantial, cada árbol, cada

* El tema de las ninfas merecería mayor extensión, ya que fueron sumamente populares y muy veneradas; ver mi obra *Greek Popular Religion*, pág. 13.

objeto natural, tiene o al menos puede tener el suyo. De ahí que surjan multitudes de *dáimones* de la naturaleza de distintos tipos. Dentro de cada grupo homogéneo, lo individual desaparece en el conjunto; el *dáimôn* que reside en un determinado objeto natural posee un círculo de adoradores sumamente limitado; la mayor parte no poseían culto, sino que existieron solamente en la creencia y la imaginación. En otros campos, también aparecen grupos colectivos de espíritus o dioses, semejantes a los anteriores, como "los dulces dioses" (θεοὶ μειλίχιοι), "los turbulentos" (Μαιμακτῆρες), las diosas de los nacimientos (las Ilitias), "las venerables diosas", las Erinias (σεμναὶ θεαὶ) y los "jefes" (Ἄνακες), los dos hijos de Zeus, los Dioscuros.

Estos espíritus intervienen en la vida y en la suerte de los seres humanos. Los hombres se vuelven hacia ellos en busca de paz, felicidad y prosperidad. Así como el ritual de la cosecha no podía abarcar todas las mieses del campo y se elegía una gavilla que representara al conjunto, tampoco el culto podía dirigirse al grupo colectivo. La atención se fijaba sobre un espíritu determinado entre una multitud de otros similares. Si tienen un lugar fijo, se elige el más cercano; nace entonces un dios local. Si la localización no constituye un rasgo notable, lo singular ocupa simplemente el lugar de la pluralidad: en lugar de los Panes, se invoca a Pan. Resulta significativo que en un documento tan reciente como el registro del festival secular del emperador Augusto, las Ilitias aparezcan en plural, salvo en la invocación, donde se lee: "¡Oh tú, Ilitia!" En una caverna dedicada al culto de las ninfas en Ática, donde se grabaron varias inscripciones en el siglo v a. C., se habla de las ninfas siempre en plural, salvo una

dedicatoria que dice: "Arquedemo lo [construyó] para la ninfa [6].

Las necesidades del hombre crearon los dioses, y el culto resulta la expresión de esa necesidad. Un dios es un *dáimôn* que ha adquirido importancia y ha fijado la forma a través del culto. De entre una multitud de seres semejantes, el culto elige uno como objeto, y éste se convierte en un dios individual. Pero sobrevive la creencia en numerosos *dáimones* y, si el espíritu concibe simultáneamente ambas cosas —la divinidad única y el grupo de *dáimones*—, estos últimos adquieren un jefe. Por eso aparecen Pan y los Panes, Sileno y los Silenos, aunque Sileno se redujo a una figura semicómica cuando sus acompañantes pasaron a integrar el séquito de Dioniso. Artemisa es una gran diosa que parece haber nacido de esta manera. En esencia, no es sino la más notable de las ninfas de los bosques y de las montañas. Va de caza y danza con ellas por las montañas, las selvas y los verdes prados. Como ellas, maneja los animales en la naturaleza virgen y alimenta a sus cachorros. Como ellas, extiende su influencia hasta los hombres: ayuda a las madres en el momento de suprema necesidad y protege a la generación que nace, pero puede también repartir una muerte violenta con sus dardos. Esa tendencia a exaltar hasta un lugar supremo a uno de muchos seres semejantes estaba tan arraigada, que ha dejado un ejemplo correspondiente a la época de transición hacia la fe cristiana. Los "dioses salvajes" licios estaban representados por doce figuras semejantes; se les agregó una décima tercera como jefe, colocada en el centro y de ta-

[6] *AJA*, VII, 1903, pág. 297.

maño un poco mayor, pero igual al resto en lo demás [7].

Lo que acabamos de exponer explica sólo una parte del variado y complicado proceso que condujo a la creación de los dioses mayores del politeísmo griego. Existe una diferencia entre las deidades localizadas y los dioses que imperan sobre determinado fenómeno y se expresan a través de él. Un dios del último tipo constituye una deidad universal que es en todas partes la misma. Acabamos de ver cómo, de un grupo colectivo de espíritus de la naturaleza, el culto selecciona y crea ese tipo de dios; pero otros debieron de ser o, al menos, trataron de ser dioses universales desde su mismo origen. El ejemplo más claro es el caso del dios sol y de la diosa luna, ya que no hay duda de que el mismo sol y la misma luna brillan en todas partes; pero ambos desempeñan un papel muy poco importante en la antigua religión griega. En cambio, mucho mayor importancia tiene el dios que impera sobre los fenómenos atmosféricos: tormenta, lluvia y trueno. La lluvia trae mayores consecuencias que los ríos y los manantiales: de ella depende la fecundidad de los campos y, como en Grecia no es muy abundante, los habitantes sentían agudamente su importancia. En Grecia, cualquier viajero podía apreciar cómo las nubes se reunían suavemente alrededor del pico más alto de las cercanías. En pocos instantes, el cielo se cubre de nubes, resuena el trueno y cae la lluvia. Allí, en la cima de esa montaña, habita el que reúne las nubes y arroja el trueno, el que envía la lluvia y, por lo tanto, asegura la fertilidad. Cada cima y cada población tienen su Zeus, pero, no

7 O. Weinreich, "Lykische Zwölfgötterreliefs" (*Sitzungsberichte der Akademie zu Heidelberg*, 1913, nº 5).

obstante, se siente que es el mismo Zeus el que en todas partes reúne las nubes, arroja el rayo y envía la lluvia. Los fenómenos atmosféricos no pueden localizarse.

Resulta, entonces, que el carácter universal de ciertos dioses les fue inherente desde un comienzo; otros nacieron de la multitud de espíritus de la naturaleza. Por otra parte, existieron dioses ligados a ciertos objetos naturales, a ciertos lugares. Poseían un limitado círculo de fieles, pero también sufrieron la misma evolución al ampliarse ese círculo. La población y la importancia de una zona podían aumentar y, en consecuencia, aumentaba también la importancia del dios. Hay que suponer que en la época primitiva, aunque en menor grado, también tuvieron vigencia las condiciones que en la época moderna y en la Grecia antigua acrecientan la creencia en una cierta deidad y producen centros de peregrinación. La jerarquía que podían alcanzar los dioses locales debió de depender de circunstancias cuyo conocimiento nos resulta insuficiente; a lo sumo, podemos conjeturar que en ello participaron el carácter del pueblo y aun circunstancias accidentales. La religión semítica proporciona un ejemplo de este tipo de evolución en el que predominan los dioses locales. Los Ba'alîm, semejantes en naturaleza, diferentes en localización, asumieron funciones generales y hasta se convirtieron en dioses solares. Todas las poblaciones tenían su propia deidad que subvenía a las sencillas necesidades de cada una. En el ámbito de la tribu, prevaleció el monoteísmo: los dioses de tribus diferentes eran amigos o enemigos según que las tribus mismas lo fuesen. En una cultura más evolucionada, como la babilónica, los fenómenos de la naturaleza aparecen más tarde distribuidos entre los dioses; éstos, en consecuencia, tienden a adqui-

rir un carácter universal. Pero la localización de las divinidades semíticas estaba tan arraigada, que las funciones generales se distribuyeron entre los dioses de las ciudades: el dios del mar, Ea, pertenecía a Eridu; el dios del sol, Shamash, a Sippar; el dios de la luna, Sin, a Ur; etcétera. El amo del panteón era el dios local cuya ciudad había ganado una posición de supremacía sobre las demás: Marduk de Babilonia.

Estos hechos nos ayudan a comprender la evolución en Grecia. En este caso, la tendencia a la universalidad, es decir, la distribución de atributos y funciones entre dioses adorados en todas partes, resultó victoriosa y desplazó a los dioses locales hacia un lugar subordinado. Es indudable que se veneraba a las ninfas de las fuentes y a los dioses de los ríos de cada lugar, pero el dios de las aguas era uno, Poseidón, que dominó y eclipsó a todos ellos. Los dioses universales se convirtieron además en dioses protectores, particulares para cada ciudad; en realidad, de esta última función nació una diosa de una ciudad, pero universal: Atena. Es verdad que, en algunos aspectos, Zeus o Atena en Atenas constituye una divinidad; en Tebas, otra; en Esparta, otra diferente, etcétera, de la misma manera en que varían las Madonas de distintas ciudades; pero, por otra parte, nunca sería excesiva nuestra insistencia en señalar que, aun en la conciencia general, el mismo Zeus y la misma Atena imperaban en Atenas como en Tebas, Esparta y otras ciudades, aunque llevaran diferentes epítetos. Un nombre constituye un poder, y esto resulta verdad también con respecto a los nombres de deidades, en lo que se refiere a unidad y universalidad, y también en otros aspectos.

En Grecia, los grandes dioses evolucionaron a ex-

pensas de los espíritus de la naturaleza y de los dioses locales. Aún más; convirtieron a éstos en acompañantes y servidores. Artemisa aparece rodeada por ninfas de la montaña y de la selva; Poseidón, por ninfas del mar; Dioniso, por silenos y sátiros. Pudieron también absorber divinidades colectivas: en lugar de los dioses "amables" o "turbulentos" (θεοὶ μειλίχιοι, μαιμακτῆρες) aparece generalmente el Zeus "amable" o "turbulento" (Zeus *Meilíkhios, Maimáktês*). Los grandes dioses usurparon las funciones de los dioses menores, se adueñaron de sus nombres para usarlos como epítetos, o los convirtieron en sus servidores y subordinados. Por ejemplo, en Amiclas, Apolo se apoderó del culto del dios prehelénico Jacinto. Jacinto quedó reducido a una posición de héroe que recibía un sacrificio preliminar en el festival de Apolo, que alguna vez le perteneció y que todavía llevaba su nombre: las Jacintias. En el mito, Jacinto se convirtió en el favorito de Apolo, a quien el dios mató por accidente. A veces, Apolo recibía además su nombre y se lo llamaba Apolo Jacinto. Los dioses locales que escaparon a ese destino vivieron tranquilos y oscuros, limitado su culto a un pequeño círculo de fieles. Algunos de ellos adoptaron una carrera más modesta, como Aqueloo.

Se ha afirmado que un rasgo esencial de los dioses consistía en que cada uno debía representar alguna especialidad, alguna función peculiar. La afirmación implica un problema: ¿cuál era el campo de esa especialización? Teóricamente, podía llegar a límites casi indefinidos. Algunas religiones crearon dioses para funciones especiales hasta en pequeños detalles [8]. El ejemplo mejor co-

[8] H. Usener, *Götternamen*.

nocido está constituido por los dioses romanos de los *indigitamenta*. Pero estos dioses con funciones sumamente especializadas no son originales, sino el producto de la especulación sacerdotal y de un formalismo minucioso. El hombre común no especializa sus necesidades de esa manera formal, y son las necesidades del hombre las que crean los dioses. Elige a uno de los poderes o *dáimones* que habitan en su imaginación y se dirige a él para inducirlo a satisfacer sus requerimientos. En una religión como la griega, con una evolución natural, existen entonces pocos dioses que puedan considerarse deidades de ese tipo, con funciones especiales. La mayor parte de estas divinidades son locales, o bien constituyen epítetos muy claros que indican una función del dios en especial. No creo que exista mucha diferencia entre un epíteto como κουροτρόφος ("nodriza de los niños") aplicado a Artemisa o Deméter, y ἀστεροπητής ("el que arroja el rayo") como epíteto de Zeus, aun cuando el primero aparezca como epíteto en el culto, y el segundo solamente en poesía. "El que arroja el rayo" nunca se utilizó como nombre para un dios del rayo como función original, dios que, por otra parte, bien pudo sugerirse sobre bases generales. Las necesidades del hombre primitivo estaban muy poco especializadas y por eso únicamente surgió un limitado número de dioses con funciones particulares. Los grandes dioses surgieron de entre ellos y de su mutua rivalidad. A lo largo de su evolución, asumieron nuevas funciones que respondían a necesidades más especializadas de sus fieles, en virtud de una cultura en aumento. Pudieron también asumir funciones que pertenecían a otros dioses. Nada les impedía, además, invadir mutuamente sus dominios respectivos.

Además de los dioses locales y de los espíritus de la

naturaleza, existen algunos otros elementos que estaban destinados a producir los dioses griegos. Los ritos les agregaron elementos sumamente importantes. En el capítulo anterior señalamos que, después que surgió la creencia en los dioses, los ritos mágicos que obraban en sí y por sí mismos, como un *opus operatum,* se agregaron a los dioses y se transfirieron a su culto. De este modo, la magia meteorológica pasó al culto de Zeus; las purificaciones y la curación de enfermedades, al de Apolo; los ritos de la fertilidad, a los de Deméter y Dioniso; las fogatas anuales, al de Artemisa. Así los dioses adquirieron la mayor parte de sus ritos y festivales que, en su origen, eran predeísticos, por lo menos en lo que respecta a los que tienen más interés para la historia de las religiones. No hace falta decir que ese proceso, que acompañó al dios en constante evolución desde sus mismos comienzos, contribuyó poderosamente a desarrollar su influencia y autoridad. La recompensa de los dioses consistió en desplazar hacia el fondo el carácter mágico de los ritos, con lo que se ganó en elevación religiosa.

En el intento de explicar los orígenes del politeísmo griego, nuestras ideas respecto a la significación fundamental de los distintos dioses desempeñan un importante papel. El problema es difícil pero no siempre insoluble, si se parte de premisas correctas. Para ilustrar el método, quiero citar las palabras de un eminente filólogo respecto a la significación fundamental de las formas lingüísticas [9].

"Hay que distinguir cuidadosamente entre el significado general y el significado original de una forma.

[9] K. Brugmann, *Griech. Grammatik,* en Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft,* II2, pág. 13.

El primero constituye la fusión de los distintos usos de la forma dentro de una idea común más amplia; es una fórmula general a la que intentamos referir funciones separadas y, como producto de la abstracción lógica, sólo vale para el estudio del uso real de la forma. La significación fundamental constituye la función original a partir de la cual, en el curso del tiempo, se desarrollaron las distintas significaciones y, por lo tanto, es la única función, estrictamente hablando, que la forma tenía cuando nació."

Mutatis mutandis, lo mismo se puede afirmar de los dioses, pero el problema es quizá un poco más difícil. Un dios nace no solamente de una evolución interna a partir de la función original, sino también por el agregado de elementos exteriores. Puede ocurrir que el centro de cristalización original en la concepción de las funciones del dios quede bastante en la periferia. Es indudable que en los últimos años no se ha prestado gran atención al problema, porque se exageraron sus dificultades y se subestimó su importancia para la historia de las religiones. Me atrevo a alentar la esperanza de que mi exposición demuestre, por lo menos, que la solución de ese problema resulta indispensable para comprender la evolución de la religión griega.

Una visión general del panteón griego como resultado de la evolución que hemos trazado debe romper con las ideas tradicionales. Su base está en la premisa de que las necesidades del hombre crean los dioses y que él mismo, si bien comienza con los dioses de la naturaleza, se eleva hasta los que resultan una expresión de las funciones superiores de su vida. Esta afirmación implica que las personas divinas no pueden tomarse como unidades,

como se hace generalmente, sino que hay que fragmentarlas en sus diversos componentes.

Cualquiera que desee comprender realmente la religión de la antigüedad debiera tener delante de sí un cuadro límpido y vivo del paisaje antiguo, tal como aparece representado, por ejemplo, en ciertos relieves helenísticos y en los frescos pompeyanos[10]. Ese paisaje posee una saturación religiosa que nos resulta bastante extraña. Nadie podía transitar fuera de la casa sin encontrar un pequeño templo, un recinto sagrado, una imagen, un pilar de culto, un árbol sagrado. En todas las cavernas y manantiales vivían ninfas. Esos cuadros responden exactamente a la descripción de los bajos de la boca del río Alfeo que aparece en Estrabón (VIII, 343). "Toda la zona está llena de santuarios dedicados a Artemisa, a Afrodita y a las ninfas, situados en bosques con flores, que se deben sobre todo a la abundancia de agua; a la vera de los caminos hay muchos hermes y, sobre los promontorios cercanos al mar, santuarios de Poseidón." Este cuadro pinta la expresión más persistente, aunque no la superior, de la religión antigua; fue la última forma en ceder su lugar al cristianismo. Estas características de las épocas posteriores también las tuvo en épocas más primitivas: la creencia en los espíritus de la naturaleza tenía entonces el mismo vigor.

Lo que interesa al hombre no es la naturaleza en sí, sino la vida de la naturaleza en la medida en que interviene en la vida humana y constituye su base necesaria y evidente. Los peligrosos y temibles poderes de la naturaleza no se destacan tanto, por lo menos en Grecia,

10 M. Rostowzew, "Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft" (*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts zu Rom*, XXVI, 1911, págs. 1 y sig.).

como podría esperarse según una teoría ampliamente aceptada sobre el origen de la religión. En primer plano, aparecen las necesidades del hombre, la naturaleza como medio para la existencia humana, su generosidad, ya que de ella depende que el ser humano muera de hambre o viva en la abundancia. En Grecia, tierra poco regada, las arboledas y los campos verdes donde el agua produce rica vegetación resultan, por lo tanto, las moradas de los espíritus de la naturaleza, y lo mismo sucede con los bosques y colinas donde habitan los animales salvajes. En épocas más primitivas, la caza constituía un importante medio de subsistencia. En los bosques, las ninfas bailan y cazan, merodean sátiros, silenos y centauros; los Panes protegen los rebaños, pero pueden también dispersarlos aterrorizados. La vida de la naturaleza está agrupada alrededor de Artemisa, que en épocas primitivas era la señora de los animales salvajes y alguna vez fue representada quizá con la forma de un animal; ama las colinas, los bosques y los lugares bien regados, y promueve la fertilidad natural que no depende del esfuerzo del hombre. Afrodita, con menos frecuencia, aparece como diosa de la vegetación exuberante; se la llama a veces "la de los jardines", y lo mismo que Artemisa y las ninfas tenía santuarios en la boca del Alfeo.

Existe un tipo de diosa en Arcadia [11] que se asemeja a Artemisa, pero cuyo nombre aparece a menudo en plural; extendía su protección también a la naturaleza cultivada, a la fecundidad de los campos, y por eso se la ha identificado sobre todo con Deméter y Core. Estas diosas a menudo no tienen nombre y se las conoce como "las grandes diosas"; una de ellas se llama *Déspoi-*

11 M. P. Nilsson, *Griech. Feste,* págs. 342 y sig.

na, la "señora". Ya hemos dicho que este tipo proporciona el mejor ejemplo de las divinidades teriomórficas. Figuras de animales con vestiduras humanas adornan el manto de la *Déspoina* en la estatua de Licosura —quizás aludan a una mascarada animal en el culto— y esta diosa, como Artemisa, posee una cierva sagrada. Esas deidades nacieron de la misma raíz que Artemisa, pero son más primitivas, no tan especializadas en su origen y, en su pluralidad, conservan algo de su naturaleza colectiva original.

Ese tipo de diosas aparece en relación con Poseidón, cuya esfera de actividades es mucho más amplia que el mar, al que lo redujo la mitología ortodoxa originada entre los navegantes jonios. Se lo adoraba ardientemente también en el interior, en Arcadia, Beocia, Tesalia. En la Acrópolis de Atenas creó un manantial con un golpe del tridente; en Tesalia, abrió el valle de Tempe para el río Peneo; en el Peloponeso, donde los ríos a menudo siguen un curso subterráneo, es "el que se mueve por debajo" (γαιάοχος). Para los habitantes de la costa, como los jonios, resulta naturalmente el dios del mar. Para la imaginación de muchos, las corrientes de los ríos y las olas del mar adquieren forma de toros o de caballos. En Escocia, todavía persiste la creencia en un espíritu del agua con forma de caballo, y todavía hablamos metafóricamente de "caballos blancos" y de las vacas de la reina del mar. Por eso, Poseidón es el dios de los caballos y de los toros (ἵππιος, ταύρειος); en Arcadia, creó el caballo y él mismo se transforma en uno de ellos. La palabra "caballo" [*híppos*] entra en la composición de muchos nombres de fuentes, Hipe, Hipocrene, Aganipe. El Aqueloo es un río de la parte central del occidente de Grecia; esta divinidad estuvo a punto de

convertirse en el dios general de los ríos y fue venerado en muchos lugares griegos; se lo representa como un toro con cabeza humana. Poseidón es sobre todo el dios del elemento —pocos dioses están ligados a su elemento de manera tan estricta—, pero en su culto raras veces se destaca el poder fertilizante del agua. En ocasiones, se lo venera como el germinador de las plantas (φυτάλμιος) y ocupa un lugar en las Haloas, el festival ático de la vegetación.

El grano con el que se hace el pan constituye el medio de subsistencia más importante y, por lo tanto, el agua que cae en forma de lluvia resulta más necesaria que cualquier otra. Proviene de Zeus, dios del tiempo atmosférico, quien, en consecuencia, se convierte en dispensador y dios de la fecundidad. A veces, se lo llama con nombres tales como "el agricultor" (γεωργός). Ese aspecto de su naturaleza se revela con mayor claridad aún en los ya mencionados ritos agrarios que estaban incluidos en su culto. La familia de los Búzigas, que cumplían la sagrada operación de arar al pie de la Acrópolis —rito agrario nativo de Atenas—, estaban, al menos, en relación estrecha con el culto de Zeus. La analogía entre la criatura humana, que nace de la semilla depositada en el seno de la madre, y el grano que germina de la semilla depositada en la tierra, se presentó al espíritu de los griegos, como al de muchos otros pueblos, y quedó expresada en costumbres que trataban de promover la fertilidad de los campos por medio de la procreación humana. Ya hemos mencionado algunas (pág. 117); otro grupo importante se conoce con el nombre de "matrimonio sagrado". En la mitología, aparece representado como el matrimonio de Zeus y Hera, y su significado natural se aprecia en unos conocidos versos de Homero. Ciertas hue-

llas del matrimonio sagrado aparecen también en el ritual, pero aquí, como en las costumbres populares modernas, la novia constituye el rasgo más importante y a veces aparece sola. La lluvia se vierte y fertiliza el regazo de la tierra, idea que Esquilo encerró en una magnífica alegoría. La tierra es la madre de todo, pero su personalidad, como su imagen —una mujer con las piernas hundidas en el suelo— nunca se separó del elemento ni adquirió una forma independiente. Su culto no es frecuente, es más una idea de la naturaleza que una divinidad [12]. El mismo Zeus, como dispensador de fertilidad, se convierte en un dios de la tierra, en una deidad ctonia (χϑόνιος); no debe entenderse como dios del mundo subterráneo que impera sobre los muertos, sino como el poder que habita en la tierra y hace aflorar los frutos del campo. Por eso, Hesíodo (*Op. et di.*, 465 y sig.) recomienda al agricultor que, al apoyar la mano sobre el arado, ruegue al Zeus de la tierra (χϑόνιος) y a la sagrada Deméter para que las espigas del grano de Deméter se hagan pesadas y maduras. En Mícono, Zeus Ctonio y Gea Ctonia recibían un sacrificio en común, y dos días antes se ofrecía otro a Deméter, Core y Zeus Buleo. Pareciera que Zeus, en este caso, hubiera absorbido al Eubuleo que aparecía en el cuento etiológico sobre el ritual aludido en relación con las Tesmoforias (cf. pág. 117).

Zeus entra así en estrecha relación con la diosa de la agricultura, Deméter, cuyo sentido ya hemos estudiado. En Flía, en el Ática, existió un altar común para Deméter "que envía los dones (del grano)" (Ἀνησιδώρα) y Zeus "propietario" (Κτήσιος). En Homero y Hesíodo, Zeus

12 Por eso, no puedo estar de acuerdo con A. DIETERICH, *Mutter Erde*.

es el que dispensa la riqueza; en Esparta se lo llama "el opulento" (πλούσιος) y a veces se le dice ὄλβιος, que tiene el mismo sentido. En condiciones primitivas, la riqueza consiste en la provisión de grano que debe mantener al hombre durante el período del año en que la naturaleza no produce nada. El que nada posee, debe morir de hambre; pero el que ha acumulado, puede ayudar al vecino necesitado. El dios de la riqueza, Pluto o Plutón, representa, pues, la provisión de grano. En la antigua Grecia, como ocurre en la actualidad en muchos lugares del sur, se lo almacenaba en cámaras subterráneas o en grandes vasijas sepultadas en la tierra. Después de la cosecha, en junio, se guardaba de esta manera no sólo la provisión que debía convertirse en pan sino también la que cuatro meses después, en octubre, debía sembrarse para producir la nueva cosecha. En Sicilia, el festival de la cosecha se llamaba por eso Κόρης καταγωγή, "el descendimiento de la doncella (del grano)", es decir, hacia el almacén subterráneo. Allí abajo quedaba en poder de Pluto, el dios subterráneo de la riqueza, hasta que se la sacaba de nuevo, en la época de la siembra, y se la unía a su madre Deméter, la diosa de la agricultura [13].

La religión de Deméter, que ya conocemos, nació de una fusión natural de los dioses subterráneos de la provisión del grano con los dioses del mundo inferior que imperaban sobre las almas, y del paralelismo existente entre la aparición y muerte de las cosechas y la vida humana. La hija de Deméter, Core, era arrebatada por el señor del mundo subterráneo y trasladada a su reino. Pasaba una tercera parte del año allí, y los dos tercios res-

[13] F. M. Cornford, "The Ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries" (*Essays and Studies presented to Sir W. Ridgeway*, págs. 153 y sig.).

tantes con su madre. El origen escueto y poco profundo de este mito hay que buscarlo en lo que podríamos llamar la religión de lo doméstico.

Resulta sugestivo, respecto a la posición predominante de Zeus y a su relación con las cosechas, que se lo identifique con los dioses de la casa. El Zeus propietario (Κτήσιος) protege la despensa[14]. Allí se coloca para él una vasija con panspermia. En su origen, fue la serpiente guardiana de la casa, y con esa forma se lo representa hasta muy avanzada la época clásica. No se permitía que los extranjeros participaran de su culto, y su altar constituía el centro alrededor del cual se reunían los esclavos del hogar. Los dioses de la casa aparecen a menudo en plural. Se los llama entonces "hijos de Zeus" (Διὸς κοῦροι), y sus símbolos son los mismos, dos vasijas entrelazadas con serpientes. Una figura semejante es "el buen espíritu" (Ἀγαθὸς δαίμων) que recibía una libación de vino puro al final de la comida; también se lo representaba como una serpiente. Además de él, tenemos referencias sobre los "dioses buenos" (ἀγαθοὶ θεοί). Zeus Filio y Zeus Miliquio son afines a Zeus Ctesio; además de Zeus Miliquio, aparecen los θεοὶ μειλίχιοι, "los dioses amables". Todos estos dioses recibían *theoxénia,* es decir, una comida servida en mesa aparte; las deidades del hogar recibían su alimento, lo mismo que los duendes de épocas posteriores.

El centro de la casa y de su culto era el hogar fijo en el medio de la gran habitación donde vivía la familia, la ἑστία. No se hacía culto de una imagen sino de ese lugar y del fuego que ardía en él. Por eso, Hestia a menudo no resulta totalmente antropomorfa; la idea

14 Ver más arriba, pág. 48.

original se manifiesta claramente. Se recibía al recién nacido en el seno del hogar paseándolo alrededor del fogón. Todas las comidas se iniciaban y finalizaban con una libación dedicada a Hestia, es decir, sobre el fogón (de igual manera, en Roma, los penates recibían en todas las comidas una porción del alimento y de la bebida, depositada allí en pequeños recipientes que se vaciaban luego dentro del fuego). El sentido de la expresión proverbial "sacrificar a Hestia" (Ἑστίᾳ θύειν) muestra que ninguna parte de las ofrendas del fogón se retiraba o se donaba a otros. En épocas prehistóricas, esa santidad estricta del culto doméstico se extendió también a las cenizas, que se enterraban dentro de la casa[15]. La santidad del fogón es griega, no cretense, porque en Creta no aparece el fogón fijo y sólo se encuentran braseros móviles. Sin embargo, también allí se admitió a Zeus como dios del hogar (ἐφέστιος).

En épocas antiguas, la casa griega estaba situada dentro de un patio rodeado de un cerco (ἕρκος). Allí dentro, los habitantes se sentían seguros, protegidos contra los ataques de los enemigos y de las bestias salvajes. En el patio se levantaba el altar donde se celebraban los sacrificios de la casa. Estaba dedicado a Zeus Herqueo; en Homero y en los mitos se lo menciona a menudo. Se señala como algo muy tremendo que Neoptólemo haya matado a Príamo junto al altar de Zeus Herqueo. Hay que suponer, evidentemente, que en todas las casas había un altar semejante. En la Acrópolis de Atenas, el altar de Zeus Herqueo estaba al oeste del Erecteón, en el Pandroseón, debajo del olivo sagrado en el patio del antiguo palacio real micénico; por eso, es acertado lla-

15 *ARw*, XVI, 1913, pág. 315.

mar de la misma manera al altar que se levanta en el patio del palacio de Tirinto. Cuando las casas se amontonaron en las ciudades, los patios se redujeron y, además, cambiaron las condiciones de vida. En épocas posteriores, se menciona con menos frecuencia el altar de Zeus Herqueo. Otros dioses protegen la casa: el herme de la calle, el pilar de piedra dedicado a Apolo Agieo y la triple imagen de Hécate mantenían alejadas las hechicerías. Sobre la entrada había una leyenda: "Aquí habita el hijo de Zeus, Heracles el vencedor: ningún mal puede entrar."

En un pasaje de la *Antígona* (verso 487) de Sófocles, Zeus Herqueo aparece como el dios de los lazos sanguíneos. Resulta bastante natural que el dios de la casa y de la familia se convirtiera además en el dios de la *gens*. La sociedad griega tenía su base en la familia patriarcal y en la idea de consanguinidad; de ahí que esta última debió recibir también expresión en el culto. Los dioses universales del parentesco, Zeus Patroo y Apolo Patroo, constituyen una evolución posterior, resultado de la tendencia a universalizar las deidades. Originalmente, cada *gens* tenía sus dioses y cultos propios, diferentes de los de las demás. Además, cada una vivía en su propio distrito, de modo que a menudo los dioses eran dioses locales, aunque esto no ocurría invariablemente. El culto era propiedad de la familia, cuyos miembros podían admitir extraños si así lo deseaban, pero también estaba en su poder excluirlos. En su origen, los cultos griegos fueron en gran parte hereditarios; eran propiedad de la *gens*. No hace falta más que observar las grandes familias áticas [16] para comprobarlo, comenzando por las familias sa-

16 J. TOEPFFER, *Attische Genealogie.*

cerdotales eleusinas, cuyo culto privado fueron alguna vez, y hasta cierto punto siempre, los misterios. De la familia de los Butadas, se elegían las sacerdotisas de Hefesto y de Atena Políade en la Acrópolis; los Búzigas celebraban la sagrada operación de arar; los Licómidas eran dueños de los misterios en Flía; los Eunidas, del culto de Dioniso Melpómeno; etcétera. Aún en época tan baja como el final del siglo III a. C., al fundar Euríclides un santuario dedicado a Demos y a las Gracias, el sacerdocio se hizo hereditario para su familia. De ahí que el conocimiento del culto quedara reducido a las grandes familias, y que los intérpretes de las leyes sagradas (los exegetas) se eligieran siempre entre la nobleza. Hay que destacar que se permitía a los efebos actuar personalmente sólo en casos legales relativos a una herencia o a un sacerdocio perteneciente a la familia. Heródoto (V, 66) dice de Iságoras que no conoce su linaje, pero que sus parientes ofrecen sacrificios a Zeus Cario. El culto era una divisa de la *gens*. Las inscripciones demuestran que lo mismo ocurría en todas partes, no solamente en Atenas. Tampoco hay que olvidar el culto de los antepasados, cuya importancia es evidente para el mantenimiento de la familia.

La sociedad antigua estaba edificada sobre la familia y en relación estrecha con el culto. Restos de ese sistema quedaron aún después que la democracia, en su avance conquistador, quebró el poder de las grandes familias y niveló sus diferencias. De la misma manera que la familia tuvo su origen en un antecesor común y veneraba como fuente a un héroe, se crearon antecesores para el estado como unidad; cada población tuvo su epónimo. Incluso las nuevas tribus que Clístenes creó según una base geográfica tuvieron nombres de héroes.

En toda la antigüedad, dominó la idea de que una comunidad estaba compuesta de grupos consanguíneos, aunque la relación sólo fuera ficticia, y por eso los cultos, que fueron la expresión de las ideas sociales, recibieron una estructura semejante al culto de la familia. Como cada casa tenía un fogón sagrado, cada ciudad lo tuvo, situado en el edificio que era la sede del gobierno, donde los miembros se reunían para la comida en común (el Pritaneo). Hestia se convirtió, en consecuencia, en una diosa de la ciudad con estos epítetos, "la del Pritaneo" y "la del Consejo" (Ἑστία πρυτανεία, βουλαία). En el fogón ardía el fuego sagrado del estado; al partir una colonia, tomaba fuego del fogón de la ciudad madre para llevarlo al de la tierra extraña y constituir así el centro de la nueva ciudad. En épocas muy posteriores, se estableció la costumbre de un fogón común como centro ideal de una confederación de estados; por ejemplo, el fogón común de los arcadios en Tegea y el altar de Hestia en el templo de Zeus Amario para la Liga Aquea en Egión.

Hestia siempre estuvo unida al hogar; nunca llegó a ser completamente una diosa antropomórfica. Zeus tiene todavía mayor importancia que ella en el culto doméstico, y forzosamente debió aparecer en un lugar mucho más destacado en la vida del estado, ya que éste tenía exigencias superiores. Así como el padre en el hogar es el sacerdote de Zeus, en la monarquía patriarcal de las épocas primitivas Zeus mismo es el protector especial del rey y, por lo tanto, el custodio supremo del orden social. En Homero, Agamenón está bajo la protección especial de Zeus. Pero el dios no resultó destronado con la caída de la monarquía. En calidad de Zeus Polieo, es el señor divino de la ciudad-estado. Junto a él, apareció la antigua diosa micénica de la ciudad, Atena, que recibió el

mismo epíteto, Políade. Zeus Polieo y Atena Políade aparecen uno al lado del otro en muchas grandes ciudades. La relación entre ambos era tan estrecha y tan semejantes sus funciones que, para una época con tendencia a pensar en genealogías, resultó muy natural expresar genealógicamente la relación entre ambos, y Atena se convirtió en hija de Zeus. Los dos protegen la existencia y la libertad de la ciudad, y a menudo a Zeus se lo llama "salvador" (σωτήρ) y "libertador" (ἐλευθέριος). Pero ambos son deidades universales, en contraposición, por ejemplo, con los dioses tribales semíticos. Es verdad que, en Homero, Atena y Ares marchan a la cabeza del ejército, pero no podía ocurrir lo mismo en las guerras civiles entre ciudades griegas, ya que a menudo Zeus Polieo y Atena Políade tenían también su sede sobre la acrópolis de la ciudad enemiga; el sentimiento de su identidad era tan poderoso que impedía, por ejemplo, que Atena de Atenas y Atena de Tebas aparecieran como enemigas. Por el contrario, la tendencia a la universalidad demuestra su vigor en el hecho de que la diosa de la ciudad, Atena, desplazó a otras diosas de ciudades, como Alea e Itonia. Pero los hombres necesitan protectores y jefes divinos en la batalla para que se pongan de su parte contra los enemigos. Ese papel lo desempeñaron en Grecia los héroes de las ciudades.

La ciudad necesita protección para su existencia política y también para su existencia material. En épocas más primitivas, la última dependía sobre todo de la agricultura, pero junto a ella aparecieron luego el comercio y las profesiones. Atena y Zeus se separan aquí. Como hemos visto, Zeus era el patrón de la agricultura. Atena participó de esa función sólo hasta cierto punto: en Atenas, ciertos ritos de la vegetación tuvieron rela-

ción con ella. Sin embargo, por ser una diosa especial de la ciudad, en oposición al campo, se convirtió en protectora de los comerciantes y artesanos, cuyos miembros pertenecían a las ciudades. Como mujer, protegió las labores femeninas, especialmente el arte de tejer. El primer artesano especializado es el forjador, que aparece ya en Homero y cuyo nombre (χαλκεύς, "forjador de cobre") demuestra que tuvo su origen en la Edad de Bronce. Atena se convirtió en la patrona de los forjadores, pero en Grecia, como en otros pueblos, éstos tenían prototipos míticos: los Dáctilos ideos y los Telquinos, como los gnomos en Escandinavia. De Asia Menor llegó un demonio del fuego, Hefesto [17], que vivía en el fuego que surge de la tierra. Naturalmente, se convirtió en el dios de los forjadores, y ese fuego resultó el que se levantaba de su fragua subterránea. En la ciudad industrial más importante de Grecia, Atenas, Hefesto y Atena aparecen por eso en estrecha relación, y se apoderaron además de otra de las industrias más importantes de la ciudad, la alfarería.

La vida social dependía en épocas pretéritas de leyes no escritas, y cualquier intercambio amistoso entre los pueblos se regía por ellas. Zeus protege al fugitivo suplicante que ruega clemencia y amparo. Por eso se lo llama ἱκέτας y φύξιος. Protege al extranjero que, en en sentido estricto, no poseía derechos legales pero que, como huésped, gozaba de un amparo consagrado por la religión. Por eso, Zeus se llama también ξένιος. En Atenas, donde muchos extranjeros vivían como extraños (μέτοικοι, metecos), había para ellos un Zeus aparte, μετοίκιος. En épocas pretéritas, el crimen era a menudo

17 L. MALTEN, "Hephaistos", *AJ*, XXVI, 1912, págs. 232 y sig.

la razón que obligaba a un individuo a convertirse en fugitivo de su pueblo. El asesino debía purificarse antes de reunirse con otros hombres. Posteriormente, Apolo se encargaba de las purificaciones como esfera de actividad propia, pero existen indicios de un estado de cosas anterior, en el que Zeus, como protector de los fugitivos, era también el encargado de expiar las culpas de sangre. El primer asesino, Ixión, apeló a él para purificarse; Zeus era llamado también "el purificador" (καθάρσιος) y, como tal, tenía un altar en Olimpia.

Por ser tan natural y conocido, sería innecesario mencionar el hecho de que Zeus protegía también los derechos de la familia y los lazos sanguíneos. Su consorte Hera tenía como funciones principales los mismos deberes relativos a la esposa y a la señora del hogar. Protegía el matrimonio y, dentro de él, los derechos de la mujer; por lo tanto, la vida entera de las mujeres. Su carácter severo y celoso lleva el sello de esas funciones *.

Las funciones a que aludimos se desarrollaron totalmente sobre la base de la vida social primitiva, pero ninguna de ellas fue capaz de sufrir una evolución moral más profunda [18]. Un sentido ético mejor desarrollado elevó a Zeus hasta convertirlo en una expresión de la conciencia moral; se colocó a su lado a *Díkē,* la Justicia, como hija y ayudante. Las exigencias de la vida social impusieron estas funciones a los antiguos dioses de la naturaleza. Se oponen esencialmente al carácter de los mismos, ya que los poderes naturales no tienen nada que ver con la moral y nunca renuncian a su verdadero ori-

* Ver mi artículo, "Vater Zeus", *ARw,* XXXV, 1938, pág. 156 y sig.

18 L. R. Farnell, *The Higher Aspects of Greek Religion.*

gen. No se los pudo desarraigar del suelo que los generó. De ahí que se introdujera en la concepción de los dioses un elemento de tensión y de discordancia que contribuyó, en mayor medida que otros elementos, al quebranto final de la religión griega.

Al quedar asegurada la existencia material, social y política, se satisfacen las necesidades más importantes del hombre y quedan establecidas sus principales exigencias respecto de los dioses. Pero sus exigencias no se limitan a eso, y hay que mencionar brevemente, por lo menos, algunas de las que quedan. La curación de las enfermedades desempeña en todas partes un importante papel; en los pueblos primitivos, estuvo en manos de hechiceros y sacerdotes. En la Grecia primitiva, existió una clase de adivinos y sacerdotes purificadores que cumplían, en lo esencial, esa función. El arte de la curación consistía en ceremonias mágicas, purificaciones (cf. págs. 111 y sigs.) y encantamientos. En épocas posteriores, se los llamaba comúnmente ἐπῳδαί, "encantamientos", pero anteriormente se los llamó realmente "peanes" (παιάν), ya que Homero habla del dios de las curaciones, Peón, que tomó de ahí su nombre. Con el encantamiento se mezclaba la alabanza del dios, de ahí que el peán se convirtiera en un canto de agradecimiento y, a veces, de victoria. En épocas posteriores, Apolo se apropió del arte de curar, que pasó después a su hijo Asclepio.

En la expulsión de las enfermedades, la predicción del futuro constituye en todas partes un rasgo esencial de la ceremonia. Por eso, el médico-mago es, en muchos casos, al mismo tiempo un adivino. También respecto de otras cosas la predicción del futuro tiene gran importancia para los pueblos primitivos. Los métodos varían, pero las predicciones, en general, cuando no se comuni-

can en un estado de éxtasis, dependen de presagios y signos relacionados con los acontecimientos a través de un arbitrario sistema de asociación de ideas.

En épocas primitivas se prestaba la mayor atención a los sueños, que parecían ser un mensaje del otro mundo, y a los pájaros, cuyas imprevisibles apariciones constituían el presagio más importante y ubicuo. Zeus envía los pájaros y además —como lo demuestra el segundo canto de la *Ilíada*— sueños en los que no aparecen figuras de muertos. Suya era la encina sagrada de Dodona, cuyos murmullos revelaban el futuro. En época posterior, apareció Apolo con un nuevo método, la profecía extática, y se convirtió en el dios oracular por excelencia. El sacrificio era aceptable para los dioses según las condiciones de la víctima y la manera en que ardía sobre el altar; de esta circunstancia nació también una ciencia oracular especial.

Además de estas necesidades más o menos racionales, existen las exigencias de los instintos. Se mueven en un plano profundo y oscuro y raramente adquieren expresión clara y consciente. Veremos cómo en Homero aparecen disimulados bajo el aspecto mudable de los *dáimones* y personificados con figuras que poco tienen que ver con la religión y el culto auténtico. Dos de los instintos más poderosos del hombre primitivo adquieren forma de dioses individuales. El instinto sexual en Eros, que sin embargo casi no es un dios con un culto real sino que tiene más bien el carácter de una alegoría o especulación semifilosófica, y en Afrodita, que llegó del Oriente. Quizás haya sido en su origen una diosa de la fecundidad, pero en Grecia tiene poco que ver con eso (cf. pág. 152) y con el matrimonio como institución social. El otro instinto, el coraje guerrero en una forma que orilla el frene-

sí de los *Berserker,* está personificado en Ares, cuyo nombre significa simplemente "el destructor" [19]. No hay que asombrarse de que exista hostilidad entre él y Atena, que representaba el combate ordenado en virtud del cual la ciudad se salvaba por la valentía unida a la prudencia y al método. Cualquiera sea su naturaleza original, Ares y Afrodita representan para los griegos apenas algo más que dos poderosos instintos. Los cultos respectivos son escasos, especialmente en el caso de Ares. La relación entre ambos quedó expresada en el mito acerca de sus amores.

Dos grandes dioses, cuyos nombres hemos mencionado de paso, han quedado ausentes de este estudio: Apolo [20] y Dioniso. Ambos fueron inmigrantes y llegaron a Grecia en épocas prehistóricas. Su importancia corresponde a un plano superior al de la simple religión de necesidades que hemos analizado en este capítulo, y se revela con todas sus características propias en la gran crisis que sufrió la religión griega: la aparición del legalismo y del misticismo en la época arcaica. Más adelante, trataremos

19 O. KRETSCHMER, *Glotta,* XI, 1921, págs. 195 y sig.

20 La teoría de WILAMOWITZ de que Apolo tuvo su origen en Asia Menor (*Hermes,* XXXVIII, 1903, págs. 575 y sig., y *Greek Historical Writing and Apollo*) encuentra apoyo en detalles referentes a los festivales (ver *Griech. Feste,* pág. 102) y en el cómputo del tiempo (ver mi *Primitive Time-reckoning,* págs. 366 y sig.). Resulta significativo que el epíteto homérico de Apolo, Crisaor, sólo aparezca en un culto cario de Zeus (Zeus Crisaóreo). Hace poco, el origen de Apolo en el Asia Menor ha sido discutido por E. BETHE, "Apollon, der Hellene" ('Αντίδωρον, *Festschrift für Wackernagel,* págs. 14 y sig.). (* Ver mi obra *Gesch. d. griech. Religion,* I, págs. 527 y sig. Sólo hay que agregar aquí que el profesor HROZNY, "Les quatre autels 'hittites' hiéroglyphiques d'Emri Ghazi et d'Eski Kisla", *Archiv Orientalni,* VIII, 1936, pág. 171, lee el nombre de un dios *Apulunas,* protector de los portales.)

de conjeturar su contribución en virtud del contenido de los nuevos valores religiosos que ellos introdujeron. Se trata de un movimiento religioso que uno está tentado de calificar como no griego. Indudablemente, no pasó sin dejar huellas, pero en total no fue sino un episodio, después del cual el sentido religioso de los griegos retomó el cauce más racionalista que le dictaban las preferencias innatas del pueblo.

Hay que suponer que existió una religión de este tipo, pero más simple y primitiva, bajo la antigua monarquía patriarcal y la autoridad doméstica, religión creada por las sencillas necesidades materiales y sociales de la época. En las páginas anteriores he tratado de esquematizarla, y resulta evidente que Zeus ocupa allí, respecto a todos los problemas de la vida, una posición aún más predominante que la que tiene en la religión que se conoce comúnmente. Esto constituye una grata confirmación de nuestra teoría. Zeus fue la deidad principal de los griegos inmigrantes, la única cuyo origen ario puede probarse según bases lingüísticas. Los inmigrantes no podían llevar consigo dioses locales, si es que los tenían, sino solamente dioses y espíritus con significación universal. Quizá en esto radique la explicación de la tendencia griega hacia las deidades universales, aunque hay que insistir en que no se trata de una explicación total. Las migraciones, que abandonaron a su suerte a los dioses locales, contribuyeron inevitablemente a destacar las deidades que poseían una significación más general. En las nuevas poblaciones, la gente encontró dioses que reconoció y veneró según los principios del politeísmo: *cuius regio eius religio*, que habría que traducir: "hay que venerar al dios que habita el país". Entre ellos, había dioses locales y deidades universales. Los rituales y

las creencias que los inmigrantes trajeron consigo y las que recibieron en el nuevo país se relacionaron con uno u otro dios, según lo aconsejaban las circunstancias. El panteón griego se formó, entonces, por la fusión de los dioses de dos pueblos, pero la participación de ambos en el resultado final sólo se puede determinar de manera muy incompleta y poco segura.

CAPÍTULO V

ANTROPOMORFISMO Y RACIONALISMO HOMÉRICOS

La cuestión homérica es de aquellos problemas en los que uno puede acercarse a una solución, pero que no se resuelven: carecemos de medios suficientes para ello. A pesar de todo, su análisis no ha sido vano. Lo que resulta claro es que los poemas homéricos contienen fragmentos que corresponden a un período muy amplio, desde los tiempos micénicos hasta, por lo menos, el siglo séptimo. El hecho de que el creador de la obra de Homero en su estado actual —salvo agregados evidentes— haya sido un mero editor o un poeta de talento, tiene un interés menor para la historia de la religión; es de mayor importancia que, aun siendo un poeta creador, haya trabajado sobre la base de una extensa y fecunda tradición épica anterior que debió de tener su origen en la época micénica, de acuerdo con los testimonios arqueológicos que surgen de los poemas. Al tratar de seguir el curso de esta poesía épica a través de los siglos para remontarnos hasta su origen y estratos más

primitivos, no hay que creer que se pueda llegar a su antiguo núcleo quitando sencillamente las envolturas exteriores; la metáfora más correcta consistiría en afirmar que se trata de una mezcla de distintos ingredientes, en la que lo nuevo y lo viejo han quedado amasados en conjunto [1].

La religión homérica, como cualquier otra, se desarrolló con un lento proceso, y debemos suponer que las huellas de las etapas intermedias hay que descubrirlas en los textos homéricos. Pero su confirmación no depende de criterios externos; la historia de la evolución de la religión homérica debe estudiarse únicamente a través de las evidencias internas. Esta operación resultará inevitablemente subjetiva y no la emprenderemos en estas páginas; sólo indicaré, a medida que aparezcan, los puntos menos discutibles según mi criterio. Homero ejerció una enorme influencia sobre la evolución religiosa de épocas posteriores —la famosa afirmación de que Homero y Hesíodo crearon los dioses griegos es tan antigua como Heródoto—, pero esa influencia fue ejercida por los poemas homéricos como totalidad orgánica y completa y no mientras estuvieron en proceso de formación. Desde el punto de vista de la historia de la religión, resulta justificado, entonces, que se trate a Homero en general como una totalidad indivisa, sin olvi-

1 K. F. NÄGELSBACH, *Homerische Theologie*, 3ª ed., 1884, sólo puede utilizarse como recopilación de materiales, ya que los enfoques fundamentales provienen de la teología protestante; G. FINSLER, *Homer*, 2ª ed., págs. 220 y sig., también trae el material más importante ordenado convenientemente. Para la relación con la cuestión homérica, confrontar este último trabajo y también P. CAUER, *Grundfragen der Homerkritik*, 2ª ed., págs. 306 y sig., y M. P. NILSSON, *Homer and Mycenae*.

dar que en su seno existen diferencias cuya historia, sin embargo, no se puede aclarar en forma satisfactoria.

La obra de Erwin Rohde, *Psyche,* llenó toda una época en la formación de nuestras ideas sobre la religión homérica, pero sufrió el mismo destino que otras investigaciones precursoras. El método resultó de mayor validez que las conclusiones, demasiado esquemáticas y pasibles de revisión, en el afán del autor por ser claro e incisivo. Rohde insistió sobre las "supervivencias"; reveló las huellas de un estrato religioso, más antiguo y todavía vigente, y descubrió paralelismos con las mismas en pueblos extranjeros. Demostró que en Homero desempeñan un papel de importancia ya menor ciertos fenómenos religiosos que aparecen en cualquier etapa primitiva, por ejemplo purificaciones y expiaciones. Ocurre, en realidad, que esos fenómenos se presentan con gran vigor al comienzo de la época histórica, y por eso hay que suponer que también existieron en la época prehistórica de Grecia. Rohde llevó a cabo sus investigaciones especialmente en lo referente al culto de la sepultura y de los muertos. La arqueología nos ha proporcionado pruebas convincentes sobre el vigor de ese culto en la edad micénica; tampoco hace falta mencionar su importancia y su descendencia, el culto de los héroes, en el período histórico más antiguo. En Homero no aparece el culto de los muertos, y las ideas y costumbres relacionadas con el mismo han pasado a segundo plano y sufrido considerable reducción. Homero no representa un salto en la evolución, sino una ruptura: el período posthomérico se inicia en el punto en que el período prehomérico termina.

Rohde llegó a la conclusión natural de que Homero se desvió de la línea principal en la evolución religiosa

general de Grecia y tomó por un atajo. Los poemas homéricos tuvieron su origen en la población inmigrante de las colonias de la costa del Asia Menor. Como los emigrantes no podían llevar consigo las sepulturas de los antepasados, no pudieron continuar con el culto de ellas, que cesó por necesidad, y por lo tanto se debilitó ese importante factor religioso. Su declinación se vio favorecida por la falta del elemento introspectivo y la ausencia de una tradición relacionada con la vida en las colonias, donde el hombre era el constructor de su propio destino; la tendencia del temperamento griego hacia la afirmación del yo y el racionalismo se desarrolló sin obstáculos. En la madre patria, el pueblo siguió viviendo en las antiguas tradiciones, cerca de las sepulturas de los antepasados; la historia, al ponerlas de manifiesto, encuentra un estado de cosas bastante diferente, que se vincula a condiciones prehoméricas.

Se ha reprochado a Rohde que aislara a Homero de una manera poco histórica, pero sin duda la historia estaba de su parte. Históricamente, resulta inconcebible que los ritos de purificación hayan constituido una invención del período posthomérico, ya que tienen sus raíces en ideas primitivas sobre el tabú. También en Homero hay huellas de los mismos. Después de la peste, los aqueos purifican el campo y arrojan los desperdicios al mar. Héctor no hará sus ofrendas a Zeus con manos impuras; cuando Patroclo sale a combatir, Aquiles purifica la copa con azufre y agua antes de ofrecer una libación por el éxito de su amigo. Después de matar a los pretendientes, Odiseo purifica la casa con fuego y azufre. En este caso, no creo que hagan falta más testimonios.

Mucho más util e importante es el examen de las

ideas predominantes en el mundo homérico acerca de los muertos y de las condiciones de su culto. Una mitad de la antigua religión perdió su dominio sobre el hombre: ya no aparece la vieja idea de que el muerto sigue viviendo en la sepultura. Se menciona con frecuencia el túmulo sepulcral con la piedra erguida en su cima, pero sólo como timbre de honor en memoria de los muertos. Se continúan las costumbres sepulcrales —la cremación del muerto y de sus armas, la lamentación, la ofrenda del cabello, los banquetes y juegos funerales—, pero todo ello se considera un timbre final honorario, lo único que puede tributarse a los difuntos. Las palabras de Andrómaca después de la muerte de Héctor (*Il.*, XXII, 512 y sig.), revelan la desaparición total del antiguo sentido que se adjudicaba a las ofrendas funerales:

> Pero, sí, quemaré todo esto con ardiente fuego; de nada te sirven, porque no serás envuelto en ellos. Que sean tu gloria, ante troyanos y troyanas.

El culto regular de los muertos, las ofrendas sobre la tumba, no se mencionan y parecen no existir más. Al cesar esta práctica, se quiebra el poder de los muertos sobre los vivos.

Con este cambio están relacionados una revisión y un debilitamiento de las ideas acerca de esa parte del hombre que sobrevive a la muerte, y también de las ideas acerca de su existencia. Lo que sobrevive al hombre es la *psique,* el alma, la sombra: nada más que eso. Es verdad que las descripciones más importantes de las almas aparecen en las dos evocaciones de los muertos, las *Nekyíai,* que constituyen adiciones posteriores a la *Odisea.* Las almas de los pretendientes muertos siguen a Hermes, su guía, hacia el mundo subterráneo con un

tenue chillido, como de murciélagos; aparece aquí la antigua idea del aspecto ornitológico de las almas. Odiseo realiza tres intentos vanos para abrazar la sombra de su madre: se le desvanece antes de aferrarla. Las "inanes cabezas" de las almas no son de carne y hueso, se deslizan como sueños. Como un fantasma, Patroclo, todavía insepulto, se presenta ante Aquiles, parecido al muerto en todo, aun en tamaño; la visión arranca a Aquiles una significativa exclamación (*Il.*, XXIII, 103 y sig.):

> ¡Oh! También en las moradas de Hades hay un alma y una forma (ψυχὴ καὶ εἴδωλον), pero no hay en ellos ninguna vida.

Como en la *Nekyía*, la sombra de Patroclo se disipa "como el humo, chirriando". La idea predominante en la *Nekyía*, aunque no esté concretada sistemáticamente, es la de que las almas no tienen conciencia y que solamente pueden adquirirla bebiendo la sangre del animal sacrificado, idea que tiene su origen en las ofrendas de sangre derramadas sobre la sepultura. Las almas de los muertos no son fuertes ni conscientes; no hace falta propiciar y venerar figuras tales. Tal tipo de existencia permanente no tiene valor alguno para el hombre. Aquiles responde a Odiseo (*Od.*, XI, 489 y sig.):

> Preferiría ser un labrador y servir a otro, a un hombre sin tierra, con quien no ganaría mucho, antes que reinar sobre todos los cadáveres aniquilados.

La vida después de la muerte resulta tan apagada y vacía que casi no existe. El hombre que convierte a la Muerte y al Sueño en hermanos gemelos y llama a la muerte "sueño de bronce" no cree realmente en una vida futura.

El reino de los muertos está estructurado sobre estas ideas. Allí reinan el detestable Hades, el más odioso de todos los dioses para el hombre, y su compañera, la temible Perséfone. El reino es oscuro y silencioso. Su carácter aterrador radica especialmente en el hecho de que está cerrado el camino de regreso para todo aquel que atravesó una vez sus puertas. Hades es el poderoso guardián de las mismas; su perro aparece mencionado en relación con el mito de Heracles. Pilos, donde Heracles luchó con Hades, es en su origen nada más que la entrada del reino de los muertos. La idea de un reino común para ellos es, naturalmente, mucho más antigua que Homero y aparece en la mayoría de los demás pueblos. Surge por sí misma en cuanto el hombre, para describir la vida en el más allá, acude a la analogía permanente con la vida humana. Generalmente, coexiste sin dificultad con la idea de que el muerto está vivo y en actividad dentro de la sepultura, pero en Homero su predominio fue total y podría decirse que constituye una especie de antropomorfismo. La vida después de la muerte ha quedado más cerca de la vida terrenal, pero perdió, en cambió, su poder e intensidad. En lugar de una copia, resultó una débil sombra.

El reino de los muertos está debajo de la tierra, porque allí están enterrados. Cuando tiene lugar la batalla de los dioses, Hades salta aterrorizado de su trono por miedo de que el techo caiga sobre su cabeza. ¿Dónde están sus puertas? En épocas posteriores, se pensaba que las grutas y los lagos profundos constituían entradas al Hades. Indudablemente, la idea es antigua, pero para un pueblo navegante, que creía ingenuamente que la tierra era un disco chato rodeado por el mar, el mundo tenía un borde extremo doblando el cual los hombres pa-

saban a los reinos inferiores. Sobre esta idea se apoya la famosa descripción del Hades en el viaje de Odiseo hacia el mundo subterráneo, pero existe también en la *Ilíada.* Patroclo pide a Aquiles que entierre su cuerpo lo más pronto posible, porque las sombras no le permitirán atravesar el río que constituye la frontera del reino de los muertos. El hecho constituye una trasposición al mundo homérico, de ideas que pertenecen a la antigua creencia de que el hombre insepulto no puede hallar descanso; si su cuerpo no reposa en la tierra, deberá rondar incesantemente como un espíritu perdido. Por eso, al visitar las regiones inferiores, Odiseo encuentra al náufrago Elpenor antes que a las demás sombras: todavía no ha sido sepultado.

El vínculo entre ambos mundos, el de los vivos y el de los muertos, ha quedado debilitado, pero de ningún modo cortado; la doctrina de que la cremación de los cadáveres rompió ese vínculo resulta excesiva. Indudablemente, el poeta hace decir a la sombra de Patroclo que, una vez sepultado, ya no volverá, pero esto constituye meramente una expresión adaptada a ese momento especial; no hay que consagrarla como una teoría general. Las ideas homéricas no carecen de mutuas contradicciones. Ya hemos citado pasajes para demostrar que la sepultura se consideraba necesaria, ya que sin ella el muerto no sería admitido en el reino subterráneo; sin embargo, en muchos ejemplos se afirma que el muerto desciende hacia las moradas de Hades y el mismo Aquiles dice que allí habita la sombra del insepulto Patroclo. La cremación no tuvo su origen, en manera alguna, en el deseo de liberarse de las molestas exigencias de los muertos; es una antigua costumbre funeral con la que puede coexistir, y realmente coexiste en épocas posteriores, la

idea de que la vida y la actividad del muerto continúan dentro de la tumba. En la expresión "apaciguar con el fuego" (πυρὸς μειλισσέμεν) está implícita exactamente la antigua idea de la sepultura como derecho indiscutible del muerto, el mismo sentimiento que impide al guerrero homérico negarla aun al enemigo.

El entierro de Patroclo resulta conocido como reliquia del ostentoso culto funerario de las épocas más primitivas. Aquiles mata doce prisioneros troyanos, cuatro caballos, dos perros y gran número de bueyes y ovejas, pero el poeta no comprende la costumbre, no sabe que todas esas cosas debían servir al muerto en el otro mundo. Además de ésta, existen otras supervivencias. Cuando a los muertos se los llama "cadáveres" (νέκυες), como ocurre a menudo, nos encontramos ante una reliquia lingüística de la antigua creencia en los aparecidos, que debe de remontarse a un período anterior a la introducción de la cremación. Al visitar el mundo subterráneo, Odiseo promete que una vez de regreso en Ítaca entregará al fuego una novilla y muchas cosas valiosas en honor de los muertos. El respeto de Homero por la autoridad de los dioses se revela en el hecho de que los ritos que realmente atañen a los muertos, él los refiere a los señores del mundo subterráneo. Cuando Altea pide la muerte para su hijo, golpea el suelo e invoca a Hades y a Perséfone, y no al espíritu de su hermano asesinado. Esta evolución se detuvo, y Hades no llegó a ser totalmente un dios del culto.

En la descripción del banquete funeral en honor de Patroclo, celebrado antes del entierro (*Il.*, XXXIII, 34), se nos cuenta que

> por todo el derredor del cadáver corría derramada la sangre de las copas.

No existe razón alguna para no tomar la expresión en forma literal. Se trata de la ofrenda de sangre (αἱμακουρία), tan común más tarde en el culto de los muertos: Odiseo, al visitar el Hades, realiza la misma ofrenda. En este caso, se da la explicación racionalista de que la sangre devolverá la conciencia a las sombras, de acuerdo con las ideas homéricas al respecto. En general, la *Nekyia* no implica una contradicción tan notable con el resto de Homero como la que a menudo parece suponerse. Constituye su rasgo sorprendente, en realidad, el proporcionar una descripción detallada del reino de los muertos. Los viajes de Odiseo poseen el mismo clima que los trabajos de Heracles; llega incluso hasta el mundo subterráneo. Indudablemente, el hecho supone un creciente interés en ese mundo, pero también un creciente interés en el cuento popular, hecho que constituye la característica especial de la *Odisea.* La economía poética aprovechó la circunstancia de que los compañeros de batalla de Odiseo podían entrar, de este modo, dentro de la narración y, aún más, la oportunidad permitió el agregado de una lista de heroínas.

Se considera que la última parte, que describe a "los malos en el Hades", constituye una interpolación posterior que tuvo su origen en círculos órficos [2]. Esta última teoría no me convence totalmente. Minos todavía no es el juez de los actos de los muertos, sino que, como Agamenón y Aquiles, prosigue en el mundo subterráneo la vida que llevó en la tierra; fue un rey pacífico y legislador y, por lo tanto, administra justicia a sus súbditos. Es una idea primitiva que no tiene nada de órfica. Los tres delincuentes son Ticio, Tántalo y Sí-

[2] WILAMOWITZ, *Homerische Untersuchungen,* págs. 199 y sig.

sifo. En su origen, pertenecieron al mundo superior, pero se los trasladó al inferior. Esto resulta sumamente importante porque marca el comienzo de una evolución promovida por los continuadores de Orfeo, la cual convirtió el mundo subterráneo en un lugar de castigo. No es el único ejemplo en Homero. En un pasaje (*Il.,* III, 278), se invoca a las Erinias, y en otro (*Il.,* XIX, 259 y sig.), "a aquellos (masculino; por lo tanto, *no* se trata de las Erinias) que en el mundo subterráneo castigan a los perjuros". Los espíritus de la venganza fueron alguna vez los espíritus de los muertos. Es ésta la idea que ha intervenido y, como los espíritus de los muertos pertenecen al mundo inferior, se ha hecho de él también el lugar de castigo. Quizá la causa decisiva de esta traslación haya que buscarla en el violento contraste entre la vida alegre y sana a la luz del sol y la existencia vacía y sin consuelo en el mundo de las sombras, que los poemas homéricos revelan con una claridad tan implacable. En Homero, el hombre se ha liberado del temor a los muertos, pero no del temor a la muerte. La tendencia del sentimiento dio preeminencia, no al estado de inanidad mismo, que podía haber sido objeto de indiferencia y aun de consuelo, sino al temor de la inanidad. El sentimiento venció al racionalismo, y se abrió el camino para una evolución que transformaría el reino homérico de los muertos en algo totalmente opuesto.

Pero si los muertos no intervienen en la vida humana, los dioses lo hacen con mucho mayor efectividad. La intervención personal de los dioses en problemas grandes y pequeños, algunas veces en forma indirecta, a menudo directamente, es un rasgo muy conocido de la épica homérica, caracterizado con el término técnico de "aparato divino". Los dioses son humanos; en realidad,

demasiado humanos. El antropomorfismo constituye el rasgo distintivo de Homero y de toda la religión griega posterior.

El punto de partida del antropomorfismo es el animismo. Este último estructura la naturaleza interna de la divinidad tomando como modelo al hombre, y le adjudica voluntad y sentimientos humanos, aunque lo hace siguiendo esquemas muy amplios dictados por una psicología individual inconsciente. La segunda fuente es el cuento popular; la tercera, la necesidad de visualizar a los dioses. En tanto se los vea encarnados en animales y objetos naturales, el antropomorfismo no constituye una necesidad. Pero una cultura más desarrollada comprende la diferencia que existe entre el hombre y los animales, y coloca a aquél por encima de éstos; en ese momento, y no antes, se introduce el antropomorfismo y vence a la idea de los dioses en forma de animal o en otras formas, o bien se mezcla con ella, como ocurre en Egipto y la India. En consecuencia, el antropomorfismo resulta en parte externo —en lo que respecta a la visualización de los dioses— y en parte interno —en lo que respecta a la psicología y a la historia de los dioses—, cuando la mitología los introduce dentro de su esfera. En las épocas oscuras que median entre la caída de la cultura micénica y el período homérico —momento en que debió de desarrollarse específicamente el antropomorfismo griego—, el arte de la escultura careció de importancia; hay que suponer, entonces, que el antropomorfismo interno fue la fuerza directriz. Pero es cierto, además, que las numerosas representaciones micénicas de las deidades constituyeron un punto de partida y un estímulo para la evolución de las ideas que los griegos trajeron consigo.

El antropomorfismo, como resultado del animismo

y de la necesidad de una presencia visual de los dioses, resulta natural y existe entre muchos pueblos; en realidad, entre todos los que han superado la etapa más primitiva; sin embargo, su predominio no es absoluto. Las grotescas figuras de las deidades de África y de la Polinesia no constituyen meramente un resultado del convencionalismo y de la falta de habilidad artística. Significan algo, lo mismo que los ídolos de la India con cabezas de animales, mútiples brazos y otras peculiaridades. La idea del poder sobrehumano de los dioses se abre paso y trata de expresarse a través del arte. Para nosotros, la figura resulta grotesca, pero no ocurre lo mismo para el devoto del África o de la India. Los griegos nos han educado dentro de un antropomorfismo sistemático, que es algo específicamente griego.

En este antropomorfismo radica un racionalismo genuinamente griego también. Los dioses son antropomórficos, se parecen al hombre, y en consecuencia, no son ni más ni menos que imagen del hombre. Por eso, el antropomorfismo posee en los griegos una limitación característica. Si existe una forma visible, no hay antropomorfismo, pero se detiene también la evolución del dios. En la religión nativa de los griegos, el dios solar apenas llegó a convertirse en el objeto real de un culto, justamente porque su forma visible quedó limitada al disco del planeta. En cambio, aparece como figura mitológica en la *Odisea*. Lo mismo ocurre con Eos, la de los dedos sonrosados, y con los vientos; el proceso se aprecia en forma muy característica en el caso de los ríos, poderes naturales que gozaron de un culto real. El culto y las ideas están unidos al objeto mismo, el agua del río, aunque muchas veces los dioses fluviales aparecen representados con forma humana y Homero los hace tomar parte en

la asamblea de los dioses y les adjudica padres y descendientes. Sus ofrendas se depositan dentro de los manantiales o del agua del río. El vigor de la descripción de la lucha de Aquiles con el Escamandro radica en el hecho de que el río está considerado como un elemento —una inundación, un torrente— ante el cual el héroe está a punto de rendirse, antes de que llegue otro elemento para salvarlo, el fuego.

En un pasaje en que Atena aparece sin disfraz, se dice que es parecida a una mujer alta y hermosa. Los dioses constituyen la clase antropomórfica superior; se los conoce por el aspecto y el comportamiento, de igual manera que se identifica a un príncipe o a un noble. Cuando aparecen disimulados, conservan algo de su superioridad, como un príncipe disfrazado, y aunque se los reconoce fácilmente al desaparecer, sólo en ese momento la persona ante quien se han mostrado cae en la cuenta de que en ellos o en su aparición había algo de peculiar. Como la estatura elevada era un signo de belleza aristocrática, que el poeta rara vez deja de adjudicar a sus personajes, especialmente a las mujeres, lo prodiga a los dioses en grado aún mayor. Por eso, además, el arte ingenuo de las épocas primitivas hace que los dioses resulten más grandes que los hombres. Con cierta incongruencia, que sin embargo no es difícil de comprender, Atena, en un pasaje, despeja los ojos de Diomedes para que pueda reconocer a los dioses en la batalla.

Sin embargo, algunas veces resultó difícil al poeta conservar dentro de ciertos límites su sentido de la superioridad de los dioses. Sobrevivía la antigua idea de su epifanía en forma de pájaros, y por eso la rápida llegada o desaparición de un dios es a menudo comparada con el vuelo de un pájaro. Sin duda está de acuerdo con

la misma idea el hecho de que las puntas de las ramas de los árboles se estremecen al paso de Hera y de Hipnos, y de que Hera se desliza sobre la cima de las montañas más altas sin tocar la tierra con el pie. En otros pasajes, encontramos ejemplos de meras hipérboles poéticas: el Olimpo se sacude cuando Zeus asiente con la cabeza o Hera se mueve en su trono; en la batalla, Ares y Poseidón gritan como diez o doce mil hombres juntos. En este caso, como cuando Ares vencido en la lucha cubre siete yugadas, aparece un toque casi burlesco. Este último ejemplo constituye un motivo de los cuentos populares que el poeta consideró útil y que no corrigió. En el mundo subterráneo, el cautivo Ticio cubre nueve yugadas.

Desde un comienzo, Zeus fue la deidad principal de los griegos inmigrantes, y lo exaltaron permitiendo que los demás dioses desaparecieran o quedaran en segundo plano. Los inmigrantes encontraron en Grecia nuevos dioses y se apoderaron de ellos; lo mismo ocurrió con otros que les llegaron desde afuera. Pero consideraron a todos subordinados a Zeus. De este modo, a causa de su importancia original y de su evolución, Zeus se convirtió en la deidad principal, el rey de los dioses. En Homero, asume un lugar de absoluto predominio. Este hecho tuvo menos importancia en el culto, donde el dios que se adora en un momento dado goza de una preponderancia casi exclusiva. El hombre dirige su atención a uno en particular, y los demás no están presentes en su espíritu de manera inmediata. Por eso, en el culto, difícilmente pueda plantearse un problema respecto a la superioridad o inferioridad relativa de los dioses entre sí. En poesía resulta bastante diferente; allí aparecen unos al lado de otros, en el mismo plano y como protectores de bandos

opuestos. Las consecuencias del antropomorfismo, disimuladas en el culto, se hacen visibles aquí: el mundo de los dioses está aparejado con todas las debilidades humanas. A esto se llegó por etapas sucesivas, durante la evolución de la épica. Una marcada tendencia en este sentido debió de acompañar la estructuración de una gran épica a partir de poemas independientes entre sí. Se ha afirmado, quizá con razón, que en las partes más antiguas de Homero los dioses son más independientes unos de otros, y que la comunidad divina, con su fortaleza real, el Olimpo, constituye una creación del poeta de la *Ilíada* [3]. Nuestra conformidad con esa opinión dependerá de cuánto estemos dispuestos a atribuir al creador de la *Ilíada* en su estado actual *.

La comunidad divina es una copia de las condiciones de la época caballeresca **. La sede de los dioses es, por lo tanto, una acrópolis con su fortaleza real, el Olimpo; se acerca tanto a la idea física de la montaña de Zeus, coronada de nubes, que la cima está representada como erguida en el espacio por encima de las nubes. Como antes, allí se sienta Zeus cuando quiere estar solo; en ese lugar convoca al consejo de los dioses. Más abajo se halla la ciudad divina, donde el palacio de Zeus, cuyo piso está cubierto de láminas de oro, eclipsa a los demás edificios. Allí se sientan los dioses en sus tronos y beben vino, como los príncipes feacios en la casa de Alcínoo.

[3] FINSLER, *op. cit.*, págs. 277 y sig.

* Ver ahora, sin embargo, mi obra *Mycenaean Origin of Greek Mythology,* págs. 223 y sig.

** La palabra "caballeresco" puede prestarse a malas interpretaciones. El estado divino está estructurado según el modelo de là socielad feudal micénica; ver mi obra *Myc. Origin of Greek Myth.,* pág. 221.

El palacio está rodeado de brillantes muros, junto a los cuales descansan los carros de los dioses. En sus pesebres, los caballos comen ambrosía. Zeus y Hera tienen cada uno su propio tálamo, como lo tenía Telémaco. Alrededor de este palacio se encuentran las moradas del resto de las deidades. Allí tiene su taller Hefesto, que forjó todo ese esplendor. La ciudad debía de estar rodeada por un muro, ya que se nos cuenta que las puertas se abren por sí mismas y están custodiadas por las Horas. En una morada real existen muchos sirvientes; las Horas son servidoras de Zeus, Iris lo es de Hera, Deimos y Fobos lo son de Ares; aun Poseidón, cierta vez, prestó ese servicio a su hermano mayor. Iris es la mensajera de los dioses (Hermes desempeña este papel por primera vez en la *Odisea*), Hebe es la escanciadora. Temis parece ocuparse en las comidas. Los oficios están representados por Hefesto, por Atena y las Gracias que tejen, y por el médico Peón.

La vida se desarrolla como en alguna casa real donde hubiera constantes diversiones. La idea no debe parecernos tan despreciable: aún siglos después, la beatitud del otro mundo no podía imaginarse de otro modo. Zeus impera, como Agamenón, sobre un grupo de vasallos obstinados y díscolos, cada uno de los cuales persigue sus propios objetivos. En una ocasión, los dioses se rebelaron contra él, y hubo dificultades para reducirlos. Las antiguas leyendas cosmogónicas contribuyen a completar el cuadro feudal. Zeus ha compartido el mundo con sus tres hermanos; su parte está constituida por el cielo y las nubes, pero impera sobre todo lo demás en virtud de su derecho de nacimiento. Su voluntad es libre, y algunas veces se vale de la amenaza y de la violencia para cumplirla, pero debe respetar a los demás dioses, aunque

a veces con un desagrado mal disimulado. En la *Odisea,* las cosas ocurren de modo mucho más sereno y ordenado; hasta, se podría decir, más parlamentario. En el consejo de los dioses reina la mayor armonía, aunque se aproveche la ausencia del intransigente Poseidón para aprobar el regreso de Odiseo a su hogar.

Como cualquier familia noble, los Olímpicos poseen un árbol genealógico. La cosmogonía de forma genealógica es, naturalmente, más antigua que Homero, que ya la conoce: por lo menos, habla de Océano, el origen de los dioses, y de su madre, Tetis. Las relaciones genealógicas sencillas, como que un dios tiene progenitores y una esposa, o que un ser humano nació de un dios, pertenecen también a épocas más primitivas; el mito de Tetis constituye un ejemplo que viene del cuento popular. Estas tendencias adquirieron impulso a favor del interés genealógico y de las ambiciones de la nobleza. Varios pasajes de Homero revelan que los héroes se complacían en enunciar no sólo su propia genealogía, sino también la de sus caballos. El antecesor más antiguo es un dios. En consecuencia, se introdujo en la genealogía de los dioses un sistema más preciso. Se los reunió en una sola familia; los dioses antiguos, los derrotados dioses del país —que es lo que podrían ser en realidad los Titanes—, se convirtieron en los padres de los dioses reinantes; anteriores a ellos, están los principios cosmogónicos. Por eso apareció en el mito divino esa rebelión doméstica en virtud de la cual Zeus expulsó del trono a su padre.

Al comparar ideas posteriores, referentes a los atributos de los dioses, se ponen de manifiesto ciertas limitaciones que corresponden a las deidades homéricas; se deben a ideas religiosas de una época anterior y no al

antropomorfismo de Homero, aunque en él aparezcan en contraste más violento a causa del habitual carácter sistemático de su antropomorfismo. Estas limitaciones surgen de tres nociones: omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia, cualidades que nunca poseyeron totalmente los dioses griegos. Desde un comienzo, aparecen localizados en sus dominios habituales y en los lugares de su culto. Para el sacrificio, había que invocar su presencia en ese lugar. Se los ve llegar con la imaginación o en forma visible, descendiendo como los pájaros, tal como ocurre en las representaciones micénicas. Su presencia está señalada por signos concretos, como la inclinación de la palmera en el himno de Calímaco a Apolo Delio. Las nubes se reúnen alrededor de la montaña de Zeus y retumba el trueno. Zeus baja de su montaña o del cielo, ya que Zeus significa "cielo". En realidad, Zeus se adueñó de la imaginación griega. Su montaña se llama Olimpo, pero en Homero el Olimpo y los cielos son una sola cosa. En sus plegarias, entonces, el hombre dirigió sus miradas al cielo, donde habita Zeus; del culto de éste, la costumbre pasó al de los otros dioses, que en la época micénica se hacían visibles en forma de pájaros. La atención se dirigía quizá simplemente a su venida, no a la dirección que traían. Finalmente, el antropomorfismo reunió todos los dioses sobre el Olimpo.

Ese hecho no impide que los dioses posean además sus moradas particulares; Zeus reina desde el Ida, donde tenía un santuario y un altar; Poseidón vive en las profundidades del mar, donde tiene su palacio en Egas; Apolo mora en Licia, o en sus santuarios de Crisa, Cila y Ténedos. Ares y Fobos vienen de Tracia, la tierra de los *berserkers;* y Bóreas y Céfiro también vuelven a Tracia, la región desde la cual soplan.

Para la gente sencilla, que pasa su vida en el mismo lugar, la localización de los dioses no presenta problema alguno. Para ese tipo de individuos, resulta evidente que los dioses se encuentran allí donde se los busca con el culto, y resulta igualmente evidente que no se los puede encontrar en otros lugares. Pero, cuando se sacan las consecuencias extremas del antropomorfismo, como en el caso de Homero, esa localización se manifiesta como una deficiencia humana de los dioses. Tetis no puede ver a Zeus inmediatamente por encargo de su hijo, porque él y todos los dioses han partido el día antes para un banquete en Etiopía. También Poseidón está con los etíopes cuando se reúne el consejo de los dioses que decide el regreso de Odiseo a su hogar. Al volver, el dios divisa a Odiseo desde los montes Sólimos. Zeus tiene a la vista, desde el Ida, el campo de batalla de Troya; Poseidón, desde la cima de Samotracia. Los dioses, entonces, deben andar de aquí para allá, y en este caso Homero emplea una licencia poética. Poseidón necesita cuatro zancadas para ir desde Samotracia hasta Egas; los caballos de los dioses saltan una distancia tan grande como la que puede alcanzar el ojo de un espía.

No ocurre lo mismo con la auténtica experiencia religiosa, que supone indudablemente que su dios está localizado, pero no pregunta en primer lugar si se halla en su sede cuando desea invocarlo. Da por sentado que escuchará dondequiera que esté. La plegaria del herido Glauco es característica (*Il.*, XVI, 514 y sig.): "Escúchame, señor, estés en Licia o en Troya; tú puedes oír dondequiera que estés." Inmediatamente se cura y recupera su vigor. Aunque los dioses no puedan verlo todo, escuchan todo lo que a ellos se refiere, aun en Homero. Hera, sentada en su trono del Olimpo, alcanza a oír las arro-

gantes palabras de Héctor; Poseidón escucha cómo se jacta el arruinado Áyax; y Tetis, en el fondo del océano, el lamento de su hijo por Patroclo. El antropomorfismo no pudo apartar al creyente de esa convicción, pero, como veremos, modificó parcialmente su forma.

Se afirma a veces que los dioses conocen todo, y de algo nada seguro se dice: "Sin duda, Zeus y los otros dioses inmortales lo saben." En ocasiones, sin embargo, los dioses revelan una ignorancia muy humana respecto a lo que les concierne de muy cerca. Poseidón no se da cuenta de que el aborrecido Odiseo viaja de regreso a su hogar hasta que ve la nave ya lejos, sobre el mar. El omnisapiente Proteo no sospecha que Menelao y sus hombres se han escondido dentro de pellejos de foca para atraparlo y obligarlo a revelar su sabiduría. Lampecia es la que informa a Helios, que todo lo ve, que los hombres de Odiseo se han apoderado de sus rebaños. En estos casos, obra la influencia del cuento popular, cuya estructura no se preocupa de la incongruencia de los hechos; el antropomorfismo adoptó sus métodos. Existe una ingenuidad casi primitiva en la afirmación de que Zeus, sentado en el monte Ida, ha vuelto sus ojos y, por lo tanto, no se da cuenta de que Poseidón ha corrido en auxilio de los griegos.

El hombre trata de conocer el futuro por medio de presagios y oráculos. Ambos provienen de los dioses, y por eso la religión práctica cree que ellos conocen el futuro. En Homero aparece también esa creencia. Tetis sabe, por Zeus, que su hijo tendrá una vida breve pero gloriosa, o que, en cambio, llegará a una opaca ancianidad. Los dioses advirtieron a Egisto y le revelaron su destino. Circe narra a Odiseo lo que le sucederá en el viaje de regreso y después de llegar a su hogar. Pero

aquí, como en otros pasajes, Homero utiliza las frases oraculares como recurso poético: por su intermedio revela la intriga, como ocurre en los prólogos de la tragedia.

Así como el hombre homérico afirma a veces que los dioses conocen todo, también a veces dice que los dioses son omnipotentes. Lo mismo que la primera, esta segunda afirmación ha de considerarse desde el punto de vista del sentimiento religioso práctico. Cuando el hombre desea que los dioses satisfagan todos sus deseos, supone que pueden hacerlo. Pero sabe también perfectamente que la naturaleza sigue su propio curso; la regularidad de la misma lo ha impresionado a veces tan violentamente, que no sólo la subraya sino que la establece como límite para el poder divino. Por eso se dice que ni aun los dioses pueden mantener alejada a la muerte. Circe afirma que ni siquiera Poseidón podría salvar a Odiseo del remolino de Caribdis. Odiseo exclama que ni el mismo Poseidón, el padre del gigante, puede restituir el ojo del Cíclope. El enfoque es subjetivo y varía según el ángulo desde el cual se observa el fenómeno. La fantasía del cuento popular se preocupa tan poco del orden de la naturaleza como de la congruencia de los hechos. Para ella, detener el curso de la luna o del sol resulta problema sencillo. El antropomorfismo, que incluye al dios solar entre las demás divinidades, considera muy natural que Atena impida la aparición de Eos con el objeto de prolongar la noche para los esposos recién reunidos, o que Hera, durante el combate por el cadáver de Patroclo, envíe a Helios por debajo del horizonte contra la propia voluntad del dios.

De su origen primitivo, los dioses llevaron consigo

en el trayecto hacia un plano religioso superior numerosas características que el antropomorfismo homérico realzó e iluminó. Ninguna de ellas resultó más decisiva que la ausencia en los dioses de cualquier relación con la moral. Poder, conocimiento, presencia, no se concebían todavía como valores absolutos y abstractos; la conciencia religiosa tenía presente el poder de las deidades y no sus limitaciones. La ausencia de moralidad hizo presa del nervio vital del sentimiento religioso. En tanto que los dioses son dioses de la naturaleza, nada tienen que ver con la moral; la lluvia cae igualmente sobre justos e injustos. El animismo infunde a los dioses voluntad y sentimientos, pasiones y caprichos humanos. En la etapa más primitiva, el objetivo del hombre no consiste en defender la moral sino en obtener de los dioses la satisfacción de sus propios deseos (Autólico aprendió de Hermes a superar a los demás como ladrón y perjuro). Este ingenuo enfoque nunca desaparece, aunque el hombre aprende paulatinamente que existen ciertos deseos que no se prestan para un planteo ante los dioses. Busca una autoridad para las prácticas que han dado forma a la vida social, y la encuentra en los dioses. La opinión pública impone, entonces, esas costumbres al individuo, aunque no respondan a los propios deseos del mismo.

El hombre homérico había recorrido ya cierta distancia en esa trayectoria. Los vínculos sociales eran débiles; en cambio, era más intensa la santidad de las leyes no escritas que determinaban las relaciones mutuas de los hombres. Las pasiones y las voluntades poseían una violencia indómita que a menudo hacía que el hombre pasara por alto esas leyes, pero la transgresión se juzgaba severamente como acto de insolencia y presunción (ὕβρις, ἀτασθαλίη). En sus demandas contra los

poderosos, los hombres se remitían no sólo al juicio de sus iguales, a quienes debía someterse el opresor, sino también a los dioses que daban valor a la ley no escrita. La transgresión de esta última acarrea la ira divina (νέμεσις). Los Pretendientes no recuerdan que sus actos podrían provocar el resentimiento de los hombres; Helena se lamenta de que Paris no tenga en cuenta ese resentimiento. El acatamiento del código moral ordinario se llama vergüenza, modestia (αἰδώς); en los peligros de la batalla, incita aun al tímido. Los actos de ultraje y el carácter piadoso, la insolencia y la observancia de las leyes (ὑβρισταί—νόος θεουδής, ὕβρις—εὐνομίη) aparecen en oposición; los dioses están informados de la existencia de esos contrarios. Pero resulta significativo que esos pasajes aparezcan en la *Odisea;* sin embargo, en la *Ilíada* existe un ejemplo notable, en un símil, es decir, en una de las partes más nuevas. Se nos cuenta cómo Zeus arroja sobre la tierra los temporales de lluvia otoñales, porque está irritado con el hombre que dice cosas perversas, desvirtúa la justicia y no respeta a los dioses; grito profundo que anuncia a Hesíodo.

Nos encontramos, en este caso, ante una ley todavía no escrita. En otros lugares aparecen ciertas obligaciones, precisamente las que posibilitan la vida social y constituyen los cimientos de la sociedad de la época: se sancionan las ofensas contra los dioses, contra los padres, hermanos mayores y refugiados (naturalmente, no en el campo de batalla) y también el perjurio y la ruptura de los pactos. Aun los mendigos tienen sus Erinias. El relato del duelo entre Paris y Menelao reposa, coherentemente, sobre la idea de la culpabilidad de Paris, de su crimen contra la hospitalidad.

Frente a este planteo, que trata de convertir a los

dioses en guardianes de la ley y de la costumbre, se sitúa la antigua concepción apoyada en el culto. Cuando el hombre se vuelve hacia los dioses, no fundamenta sus demandas dentro del cuadro actual de su espíritu ni sobre el valor moral de sus actos, sino sobre su descendencia y sus relaciones divinas: los favores que los dioses le han dispensado antes; las ofrendas, los dones y las promesas que él les ha consagrado. En el culto, el elemento moral pasa a segundo plano, porque allí el hombre o la comunidad se encuentran solos con su dios; los demás son extraños o enemigos, y para ellos no valen las consideraciones morales. En una narración poética, donde el hombre o los pueblos se enfrentan como iguales, las cosas resultan bastante diferentes. Lo que es justo para uno debe ser justo para otro. Las discordias humanas pasaron del mundo de los hombres al mundo divino, donde encontraron puntos de conexión provenientes del cuento popular.

Todo el que marcha hacia el combate cree estar bajo la protección divina, en el mundo homérico no menos que en nuestra propia época. La sencilla solución de que los dioses velan por los combatientes y deciden la contienda según un propósito superior —el cumplimiento de su propia voluntad con independencia de la del hombre— ha satisfecho tan poco, antes como ahora, las exigencias humanas de una ayuda divina. Durante la primera guerra mundial, se señalaba irónicamente que Dios se había dividido en el dios de los ingleses y el dios de los alemanes. Los dioses griegos eran universales y por eso surgió la misma dificultad, aunque el problema no fue objeto de sátira alguna. El mejor testimonio del predominio de Zeus nos lo da el hecho de que realmente está por encima de los combatientes

y lleva a cabo sus propios designios. La época micénica tuvo diosas de las ciudades que eran las protectoras particulares del príncipe y del pueblo. Se generalizaron, pero no totalmente. Hera es la diosa nacional de los argivos, Atena se inclina fervorosamente por los griegos y ciertos héroes gozan de su protección personal.

La posición de los dioses como deidades protectoras no debía necesariamente entrar en conflicto con el sentimiento religioso. Pero eso ocurre a consecuencia del cuadro antropomórfico de las partes en conflicto que aparece en el poema, donde los dioses, al igual que los hombres, están divididos en dos bandos hostiles. El espíritu partidario afecta a todos los dioses, salvo a Zeus. Los que pertenecen a los griegos se encuentran en el campo de éstos, junto con Poseidón. Apolo y Afrodita, cuyo origen foráneo no se olvidaba a pesar de haber sido admitidos en el panteón griego, están de parte de los troyanos, ya que aun ellos deben poseer deidades protectoras. Los dioses toman partido y persiguen sus fines por cualquier medio, sin excluir la malicia y el engaño. Si están embanderados, resulta natural que tomen parte en la refriega, no sólo indirectamente, sino también por interferencia directa. La narración de las hazañas de Diomedes, donde el héroe hiere a Afrodita y a Ares con ayuda de Atena, tiene cierta magnificencia que evoca la época en que el príncipe partía con la diosa de su ciudad y podía enfrentar en la batalla a las deidades protectoras de otra. En todo lo demás, sin embargo, ya no se perciben las emociones de los viejos tiempos. Como consecuencia, también los dioses se agrupan en dos bandos enemigos, como en el canto XXI de la *Ilíada*. La grandeza del comienzo proviene de una pugna entre los poderes de la naturaleza, pero ese clima no se man-

tiene. Pero hay el suficiente respeto por los dioses para no permitirles lanzarse seriamente el uno contra el otro; por eso, el efecto general resulta ridículo, como no deja de notarlo Zeus.

El espíritu partidario se intensifica por el hecho de que las deidades están protegiendo a sus hijos y favoritos. La idea micénica de la protectora divina del príncipe ha dado paso a una relación puramente personal, en virtud de la cual Atena portege a ciertos héroes. Bajo el peso del antropomorfismo, la idea religiosa de protección se ha convertido en favoritismo humano. Esta circunstancia pone de manifiesto uno de los rasgos más notables del aparato divino. Los hijos de los dioses tienen su origen en el cuento y en la genealogía populares; acentúan el antropomorfismo porque es imposible suponer que los dioses no se parezcan a los hombres, ya que favorecen a su propia sangre. Sólo Zeus está por encima de esa debilidad y deja que Sarpedón marche al encuentro de su destino.

Se ha afirmado a menudo que la ira y el favor de los dioses homéricos —el odio de Hera por los troyanos, la furia de Poseidón contra Odiseo, la persecución de Artemisa contra Eneo por haberla olvidado en un sacrificio— dependen de motivos personales, como en el hombre; entre esos motivos desempeñan importante papel la vanidad y el honor afrentados. Los dioses son volubles, aun traicioneros, pero la culpa de esto no la tiene exclusivamente el antropomorfismo: se debe también al hecho de atribuirse a los dioses cualquier cosa inesperada. Sobre esto volveremos más adelante. Hemos visto que la raíz de la creencia es primitiva, arraigada en los poderes y el animismo de la naturaleza, pero los frutos crecieron excesivamente en el clima del antropomorfis-

mo poético, que hace de la vida de los dioses un reflejo de la del hombre. Vimos también que aparecieron exigencias éticas que, además, se impusieron a los dioses: un credo ético exige que los guardianes de la ley y de la costumbre practiquen lo que predican. Pero el antropomorfismo expulsó a la ética de la descripción que el poeta hace del mundo divino y la arrastró a un conflicto con las exigencias religiosas planteadas a los dioses en una época más evolucionada. El problema de Job —la justificación de lo que la deidad permite que suceda al hombre— estaba presente en el espíritu, aunque no se lo expresara. Ante un poder de superioridad inconmensurable, el hombre se inclina temeroso y humilde, sin pedir justicia; sobre esta base, los dioses de la naturaleza pudieron mantener su lugar, pero el antropomorfismo los despojó de su poder misterioso. En una forma de religión más primitiva, ese poder debe ser mágico, no debe obrar humanamente ni por medios humanos. La magia prácticamente no aparece en Homero; sólo quedan de ella tenues rastros. Esta ausencia es un resultado del antropomorfismo, que hostilizó todo lo que no estuviera embanderado con lo humano, fueran las maravillas de la magia o los dioses con formas grotescas. Las deidades se hicieron humanas —en realidad, demasiado humanas— y se las midió, entonces, con los patrones del hombre. Se les exigió moralidad, justicia y piedad, exigencias que no podían cumplir. Su naturaleza era, en su origen, diferente; por eso el antropomorfismo hace resaltar sus defectos.

El consistente antropomorfismo de Homero representa a los dioses como poseedores de todas las debilidades y necesidades humanas. Hermes se lamenta de su largo viaje hasta el remoto rincón del mundo donde ha-

bita Calipso; Hera lava su cuerpo con ambrosía antes de encontrarse con Zeus, su amante; Zeus regaña a los desobedientes y los amenaza con golpes; Ares y Afrodita resultan heridos; Zeus reposa, vencido por el amor y el sueño, mientras la tempestad maltrata a su hijo Heracles y los troyanos pasan terribles aprietos. Pero el racionalismo indica que debe existir una diferencia entre dioses y hombres, una diferencia puramente física además, ya que los dioses no son mortales, como los hombres. La respuesta es típicamente racionalista: si los dioses son inmortales, es porque su alimentación difiere de la del hombre mortal. Por sus venas no fluye sangre, sino icor. También sus caballos son inmortales y comen ambrosía. Por eso la ambrosía puede proteger de la corrupción los cuerpos de Patroclo y de Héctor. La inmortalidad de los dioses trazó una nítida línea de separación que el hombre no podía atravesar. En otros aspectos, esa línea no existía; los dioses son más fuertes, más sabios y más poderosos que los hombres, pero esto es una mera cuestión de grado. Existe una palabra significativa, "fácilmente" (ῥεῖα), que aparece siempre en pasajes referentes a los dioses. Salvan o se llevan a alguien "fácilmente, como lo hace un dios"; viven "fácilmente", sin las penas y las tribulaciones que constituyen la suerte del hombre. Su vida y su conducta han hecho decir que las descripciones homéricas del mundo divino son una caricatura de la vida de los círculos aristocráticos, o también que las escenas olímpicas constituyen un sustituto de las escenas de la vida familiar, inevitablemente ausentes en virtud de las condiciones anormales de un campamento.

En realidad, existen en Homero tres clases antropomórficas. La diferencia entre las dos inferiores, la

nobleza y el pueblo, es tan clara como la diferencia entre las dos superiores, la nobleza y los dioses. La diferencia entre las dos inferiores es despiadadamente marcada. Las palabras "bueno" y "malo" (ἐσθλός, κακός) empiezan ya a utilizarse como signos de clase. Existe una diferencia característica entre la actitud de Odiseo hacia el pueblo y hacia los héroes, al tratar de impedir que el ejército regrese al hogar; se dirige a los héroes con palabras amables y elocuentes, pero se lanza contra el pueblo con insultos y golpes. La escena con Tersites es muy conocida por todos. En la narración de los combates, el pueblo pasa totalmente a segundo plano: la valentía es una virtud noble que no pertenece a la gente vulgar. Pareciera existir algo así como la convicción de que la diferencia está establecida por la naturaleza.

Indudablemente existieron entonces, como han existido siempre, individuos que quisieron atravesar los límites de su clase. Surge con mucha claridad el deseo de la nobleza: constantemente, príncipes y princesas son comparados con dioses y diosas: Idomeneo se destaca entre sus cretenses como un dios; el pueblo de Licia contempla a Sarpedón y a Glauco como a dioses. A algunos príncipes se los llama "engendrados por los dioses", a muchos otros, "criados por los dioses"; el último epíteto se aplica a la totalidad de la nobleza feacia.

Los límites entre clases se mantienen en virtud de las leyes no escritas que afianzan el orden social. La no observancia de las mismas constituye una insolencia (ὕβρις) que atrae la indignación (νέμεσις). Este sustantivo aparece siempre utilizado en el ámbito de las relaciones entre los hombres, pero el verbo νεμεσάω, "estar encolerizado", se utiliza también respecto a los dioses. Hera "está encolerizada" a causa de las jactanciosas

palabras de Héctor; Apolo, ante el ataque de los aqueos; Zeus, por los actos malvados. El hombre común, que ha luchado por elevarse desde su propia clase hasta la superior, ¿qué habría dicho de la oposición que encontraba? Probablemente se habría referido a ella con las palabras ἄγαμαι y μεγαίρω; significan concretamente "contemplar algo como demasiado grande", pero se modificaron hasta adquirir un sentido muy cercano al de "envidiar". El hombre común mira desde abajo lo que la nobleza contempla desde arriba. A su vez, la nobleza contempla desde abajo a la clase de jerarquía superior, la de los dioses. Y precisamente con respecto a la relación de ésta con el hombre se utilizan las dos palabras anteriores. El ansia de fama y una ilimitada pasión por sí mismo incitan al hombre de la nobleza, y, cuando lo golpea la desgracia, se la califica como envidia de los dioses: éstos consideran su éxito como algo que excede las posibilidades humanas. La explicación aparece constantemente: se la utiliza cuando se rompe la cuerda del arco en el combate y el enemigo puede escapar al dardo; Calipso piensa que los dioses no miran bien que una deidad viva con un mortal. Finalmente, la expresión resulta estereotipada; Penélope dice que la envidia de los dioses ha impedido que ella y Odiseo vivieran juntos. El antropomorfismo descubre de esta manera, en el orden social establecido, el último obstáculo entre dioses y hombres. Los griegos nunca perdieron de vista la idea ni el problema que ello suponía. El auténtico sentimiento religioso considera la insolencia para con los dioses el más tremendo de los pecados éticos y religiosos. Los griegos no lo consideraron así a causa de su antropomorfismo, que hizo que los dioses se parecie-

ran a los hombres y que, por lo tanto, se los midiera con los mismos patrones morales que a la humanidad.

En realidad, ningún ser viviente jamás vio un dios; en Homero, sólo tienen relaciones personales con pueblos fabulosos y favorecidos, como los etíopes y los feacios. Pero no es sistemático: aunque sólo en raras ocasiones, un dios puede revelarse realmente a ciertos héroes con su forma auténtica. Postulando que adoptasen forma humana, el racionalismo venció la dificultad de suponer que los dioses intervenían con tanta frecuencia en los asuntos del hombre sin que jamás se los viera. Este recurso constituye un rasgo característico del aparato divino en Homero, y la creencia popular lo fomentó. Se pensaba que en todo extraño existía algo misterioso, y según la ocasión se creía que un dios estaba oculto bajo esa apariencia.

Respecto a las actividades de los dioses, la experiencia religiosa tiene aún menos para contar que respecto a su epifanía. Indudablemente, muchos experimentaron la intervención y la influencia de un dios, pero el simple sentimiento religioso no se pregunta cómo o por qué medio se ejerce esa influencia. Ve algo que debe adjudicar al poder divino, sabe que su plegaria será respondida; con esto se siente satisfecho y no averigua más. El racionalismo sucumbió a la tentación de representar la influencia e intervención de los dioses en una forma visible, verosímil para la razón ordinaria. El antropomorfismo, al conferir a los dioses forma humana, indicó el camino. Lo más compatible con la realidad era que el dios interviniese bajo el disfraz de un ser humano.

Ésta resultó la forma normal en que se hacía intervenir a los dioses, pero existen ciertas diferencias. Zeus dirige la batalla desde lejos por medio de su voluntad y

de los mensajes que envía; interviene personalmente una sola vez, cuando arroja el rayo delante de los caballos de Diomedes. Apolo golpea a Patroclo con su poderosa mano y la armadura se desprende del cuerpo del héroe; se adelanta a Héctor con la égida y nivela con el pie el foso que rodea los barcos griegos, con la facilidad con que un niño llenaría jugando un hueco en la arena. Pero nunca se rebaja al oficio de escudero o al mero engaño, como hace Atena. La intervención de los demás dioses exhibe el poder divino aún en menor grado, sufre una humanización todavía mayor. En la *Odisea,* Atena se convierte en un espíritu familiar, salvo en el hecho de que no se la invoca ni se la obliga a aparecer sino que se presenta voluntaria y espontáneamente.

Otra explicación racionalista de la presencia de los dioses y de algunos de sus actos es la de la nube u oscuridad siempre a mano cuando uno de ellos quiere aparecer entre los hombres, o ayudar y salvar a alguno de sus favoritos. Los dioses se sientan sobre los muros de Troya y bajan a la lucha ocultos en una nube; apartan a los héroes de la contienda envolviéndolos en una niebla; Atena cubre a Odiseo de la misma manera cuando éste entra caminando en la ciudad de los feacios y cuando regresa a Itaca; Apolo protege el cuerpo de Héctor con una niebla. Cuando una nube se extiende sobre el Olimpo y cuando Zeus, sobre el Ida, se entroniza sobre una de ellas, estamos ante una reminiscencia de la naturaleza visible. En una etapa posterior, la nube se convierte en un recurso para volverse invisible, parecido al yelmo de Hades, el sombrero mágico de nuestras tradiciones populares, que probablemente constituya una adaptación racionalista de esa antigua idea popular. El deseo de visualizar las cosas se pone de manifiesto en

que, finalmente, la nube se convierte en un manto que los dioses se echan sobre los hombros. El ejemplo más notable es el de Ares, que se aleja de la batalla y se sienta en una nube contra la que apoya su lanza. La idea inversa, la de una nube o de una oscuridad que cubre los ojos de alguien y le impide ver, aparece pocas veces.

En todos los momentos de la vida humana, Homero reconoce la influencia de un poder divino. Los dioses son los dispensadores de ventajas físicas e intelectuales, de habilidad y de prosperidad. El ojo profético de Calcas, la habilidad cinegética de Escamandrio, el arte de Fereclo para construir naves, el arte del telar propio del ama de casa, el cetro de los Pelópidas, la armadura de Aquiles, el arco de Pándaro, todas estas cosas son dones de los dioses. Ellos son los amos de los destinos humanos: garantizan la caída de Troya, un seguro regreso al hogar, una novia, los hijos. El resultado del combate entre Héctor y Aquiles, la monarquía de Troya, la mano de Penélope, todo esto está en manos de los dioses. Levantan y derriban, envían prosperidad y ruina. Sobre todo, son los amos de la vida y de la muerte. Ha nacido la idea de un gobierno del universo, consciente y omnipotente, que no se ejerce según un plan establecido sino según una única voluntad. Se ha discutido mucho respecto a la relación que existe entre esa idea general y la voluntad personal de cada uno de los dioses. El problema no puede resolverse dogmáticamente, tal como ocurre por lo común en los análisis. Hay que remitirse a la experiencia religiosa, recordando que para ella no existe ninguna dificultad en admitir la supervivencia simultánea de ideas contradictorias, y esto ocurre con mayor facilidad cuanto más antiguas y más sencillas son esas ideas.

Hasta aquí nos hemos referido principalmente a la propia exposición del poeta, y en especial a su aparato divino. Pero existen poderosas razones para suponer que el poeta adopta esa forma con el fin de descubrir las relaciones de los dioses entre sí y con los hombres, descripción que forma parte de su esquema poético, pero que no está de acuerdo con las creencias reales del hombre homérico y con sus esperanzas respecto de los dioses. Un medio para diferenciar la presentación poética y la real experiencia y creencia religiosa está dado por la observación de que las propias palabras del poeta tratan a los dioses de manera bastante diferente que los discursos que pone en boca de los hombres [4]. El aparato divino pertenece al poeta; las palabras de los hombres no lo utilizan. En los casos en que el primero puede indicar exactamente qué dios intervino, el personaje humano, con relación a los mismos hechos, hablará vagamente de un *dáimôn,* de algún dios o del más poderoso de los dioses, Zeus. La versión que el mismo Odiseo cuenta de sus aventuras no menciona a Atena; en la versión del poeta, sin embargo, ella es la protectora constantemente presente. Existen excepciones, pero resulta muy característico que pertenezcan a las esferas especiales de actividad de ciertos dioses, especialización que tuvo su origen en la creencia y en el culto antiguos: una muerte violenta se adjudica a los dardos de Apolo y Artemisa; la turbulencia del mar, a Poseidón; el don de la habilidad artística, a Atena; el azote del hambre, a la ira de Deméter. El rey está bajo la protección de Zeus,

[4] O. Jörgensen, "Das Auftreten der Götter in den Büchern ι - μ der Odyssee" (*Hermes,* XXXIX, 1904, págs. 357 y sig.); una exposición más amplia en E. Heden, *Homerische Götterstudien* Uppsala, 1912.

pero la diosa protectora personal pertenece al mito y, por lo tanto, al aparato divino. Es decir que, salvo ciertas excepciones claras y fácilmente determinadas, el pueblo de Homero no responsabiliza a un dios por separado de todas las experiencias atribuibles a la intervención divina. Y esas experiencias constituyen un elemento importante de la vida del hombre homérico [5].

Como todavía ocurre en la actualidad, no se piensa en los dioses en épocas de prosperidad, cuando todo va bien y sigue su curso normal. Pero cuando las cosas van mal, los hombres se vuelven hacia ellos; en Homero, sin embargo, no para buscar refugio y consuelo, sino para adjudicarles la culpa de lo que ha ocurrido, opuesto a lo deseado y proyectado. Incluso en el aparato divino, la idea aparece expresada con una frase corriente: "Esto no hubiera ocurido, si un dios no..." El hombre está totalmente dominado por la emoción del instante; cuando el apasionamiento se ha calmado y las consecuencias desgraciadas comienzan a hacerse evidentes, afirma: "Yo no quise esto; por eso, no lo hice". El propio comportamiento se ha convertido en algo ajeno a sí mismo; pareciera que algo lo ha penetrado desde afuera. Culpa a algún *dáimôn* o dios, a Ate o a Zeus, a la Moira y a las Erinias, como lo hace Agamenón respecto de su comportamiento con Aquiles. Dentro de sí, tiene lugar una especie de división de la personalidad, aunque no en el sentido patológico de dos diferentes estados de la misma. Pocas veces aparecen realmente en la conciencia mental dos corrientes contrarias. El estado espiritual que describen admirablemente las líneas de Kipling:

[5] Para lo que sigue, confrontar mi artículo "Götter und Psychologie bei Homer", *ARw,* XXII, 1924.

(I've) stood beside an' watched myself
be'aving like a blooming fool

[Yo estaba aparte y me veía a mí mismo / comportarme como un perfecto idiota]

es poco común en Homero. Algo parecido podría darse en Aquiles, a raíz de su discusión con Agamenón en el canto primero de la Ilíada, pero en general dos diferentes estados de conciencia no son simultáneos sino sucesivos. El cambio violento de un estado a otro divide la mente en dos. El hombre queda "fuera de sí", y cuando "vuelve en sí", su yo ordinario se niega a reconocer el efecto de esa alteración y la considera provocada por alguna fuerza ajena a él. La misma división se produce cuando algo imprevisto sobreviene al hombre. Un acto puede dar resultados funestos aunque no se lo realice en el ardor de la pasión sino con sereno dominio de sí mismo. En estos casos, el hombre afirma: "Ésta no fue mi intención; por lo tanto, no me pertenece." Lo considera como algo exterior a él, que ha penetrado en su vida desde fuera y ha interferido en sus intenciones. En este caso también, culpa a un poder superior y divino.

De aquí nace la creencia en la constante interferencia de los dioses en la vida humana. Esa creencia se aplica a lo que ya ha ocurrido; en cuanto al futuro inmediato, el hombre sabe perfectamente que los resultados dependerán de sí mismo, y piensa y actúa en consecuencia. Esta línea de pensamiento es egocéntrica y discrecional. Los demás saben muy bien que nadie más que el hombre es el responsable de sus actos y de las consecuencias de los mismos; hablan de los actos de los demás de acuerdo con esta idea, salvo que quieran justificarlos, como Príamo, cuando dice a Helena que los

dioses, y no ella, son los culpables de las desgracias acarreadas a Troya porque Paris violó la sagrada hospitalidad. Por lo común, el individuo quiere justificarse y, por lo tanto, se refiere generalmente a los dioses, pero puede también culparse a sí mismo cuando la ocasión es adecuada y así lo exige. Desarrollada sistemáticamente, esa línea de pensamiento eximiría al hombre de la responsabilidad de sus actos y lo convertiría en un muñeco en manos de los dioses, pero el hombre homérico posee un sentido de la realidad demasiado fuerte como para llegar a esa conclusión, aunque se haya acercado mucho cuando tenía razones para desconocer las consecuencias de sus actos.

Los poderes divinos a los que se adjudica todo eso no pueden ser los dioses comunes, especializados y antropomorfizados. Por ello, éstos están ausentes de las palabras que se ponen en boca de los hombres y que nos revelan las creencias reales y las experiencias religiosas del hombre homérico. En lugar de dioses con nombres personales, aparecen calificaciones generales: *dáimôn*, "los dioses", "un dios", "Zeus". La palabra δαίμων y la palabra θεός ("dios") se intercambian a menudo; *dáimôn* puede indicar cualquiera de los dioses antropomórficos, pero el centro del concepto está en lo indefinido, en el poder, al paso que *theós* tiene su centro en lo individual y personal. Un *dáimôn* no posee individualidad real; a diferencia de un dios, sólo la adquiere en la manifestación ocasional del poder divino. Por eso, en este sentido, se puede encontrar en lugar de *dáimôn* el indefinido "algún dios" (θεός τις), el colectivo "dioses" (θεοί) o la deidad omnímoda, Zeus, el dios superior a todos. Un examen de los pasajes en que se adjudica algo a un *dáimôn* revelará que los más numerosos son aque-

llos en que el *dáimôn* envía al hombre, o hace que se le envíe, algo contrario a la voluntad, a la intención o a las esperanzas del mismo; en muchos otros pasajes, se atribuye al *dáimôn* una inspiración súbita. El adjetivo derivado, δαιμόνιος, recibe siempre, en forma más o menos notable, una idea de culpa, y califica algo maravilloso, incomprensible, irracional.

Usener consideró al *dáimôn* un dios momentáneo: "lo que aparece súbitamente ante nosotros como otorgado desde lo alto, lo que nos hace felices, desgraciados o pesarosos, lo que se presenta ante la emoción exaltada como un ser divino" [6]. Pero la idea no se agota con estas palabras y el término "dios momentáneo". Un *dáimôn* no posee individualidad real; sólo se le confiere en virtud de la manifestación en que aparece, y constituye nada más que una manera de expresar la creencia de que un poder superior produce cierto efecto. La diferenciación de los *dáimones* no depende de los fenómenos religiosos sino de los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana. Un dios llega a convertirse en una individualidad característica en virtud de una necesidad religiosa y a través del culto; un *dáimôn* representa una parte, adaptada a la manifestación accidental del momento, del poder sobrenatural reconocido por el hombre en fenómenos que él se considera incapaz de explicar a partir de su experiencia ordinaria. El poder en sí no está diferenciado; por eso, en cada caso por separado, se lo hace equivalente a la manifestación accidental del momento. Concebir por separado la expresión del poder resulta imposible sin la concepción general del poder, aunque ésta sea inconsciente.

[6] USENER, *Götternamen*, pág. 291.

En el pueblo de Homero, la idea de "poder" estaba viva, aunque sin nombre; persistió siempre entre los griegos, que después acuñaron expresiones abstractas: "lo divino", "lo deiforme" (τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον) para señalarlo. Sólo este concepto podía responder a la idea de una causa divina presente en el corazón del hombre y en todos los detalles de la vida humana; eso no era posible para los dioses antropomórficos, ya que el proceso de especialización y de individualización les había fijado estrechos límites. Tocamos aquí una base primitiva, el primer sembradío de la religión misma. En estudios recientes de ciencia de las religiones, esa idea ha pasado a primer plano. Es más conocida con el nombre de *mana,* pero el pueblo sueco aún conserva la creencia en el "poder" (*makten*) y en los "poderes" (*makterna),* y la lengua todavía utiliza estas palabras en ese sentido. La religión nórdica nos proporciona ejemplos de cómo la creencia en un "poder" se transformó en la creencia en "poderes" y se relacionó con un mundo antropomórfico de dioses. Se adjudicó a los dioses epítetos como *regin, bond* ("los que gobiernan", "los que sujetan"), al paso que *raa* ("los que imperan", *raada*) es todavía una palabra escandinava corriente para duendes y otras figuras parecidas de las creencias populares. El espíritu griego, en razón de su interés en lo individual y lo concreto, no conservó conscientemente la idea de "poder" sino solamente la de sus manifestaciones, en virtud de las cuales se revelaba el *dáimôn.* El antropomorfismo y el racionalismo se apoderaron de los dioses, individualizándolos y especializándolos. Esto indudablemente afectó la idea del *dáimôn,* de modo que la palabra pudo también utilizarse respecto a un dios, y se adjudicó a los *dáimones* una falsa apariencia de indivi-

dualidad, aunque el contraste se aprecia claramente. A causa de sus limitaciones, los dioses no podían ser responsables del elemento irracional de la vida, ese plano en que el instinto del hombre siente con mayor fuerza la intervención de un poder superior. Por eso, la antigua creencia en el "poder" sobrevivió en esa esfera, pero evolucionó de un modo característico de los griegos.

A veces, la idea de *dáimôn* recibe un toque generalizador que la acerca a la idea de Destino. La creencia en el Destino existe en Homero, aunque han resultado inútiles los esfuerzos realizados para explicarla satisfactoriamente o para resolver el problema de la relación existente entre la voluntad de los dioses, libre y poderosa, y el Destino que todo lo determina. No nos corresponde entrar en un estudio teórico de este problema, sino más bien tratar de comprender cómo nació y se desarrolló esa idea.

El hombre que ha obrado dominado por la pasión o el extravío se ha convertido en alguien ajeno a su propio acto. Al tener conciencia de la intervención de un poder superior, no siempre habla de un *dáimôn,* de algún dios o de Zeus, como causa de sus actos; a menudo utiliza las palabras "extravío", "suerte", "sino" (ἄτη, μοῖρα, μόρος, αἶσα). Estas palabras no pueden indicar en absoluto dioses concretos. En Homero, existen dos alegorías sobre Ate (locura ciega, extravío) que no dejan lugar a confusión. Junto a los sustantivos μοῖρα, μόρος, aparecen las expresiones verbales εἵμαρται, ἔμμορε. Cuando posteriormente Moira se convirtió en una figura mitológica, antropomorfizada, se acudió a los participios (εἱμαρμένη, πεπρωμένη) para expresar claramente el antiguo sentido. Tampoco se trató de convertir en un dios la palabra πότμος, "suerte", que contiene una idea se-

mejante. El sentido corriente de las palabras es el más antiguo y el original: "suerte", "sino", "lo que le cae en suerte a cada uno". Cuando ocurre algo impensado, algo inesperado, el hombre no siempre invoca a los dioses o al "poder". Habla también de su suerte, la que le toca en las cosas que ocurren, así como habla de su porción, de su parte en una comida; corresponde también a su "porción" el hecho de que no todo marche como él desearía. La porción es la cuota obligada y normal de reveses y desgracias, y también de éxito y felicidad, de que goza cualquier hombre. Alguien puede incluso acaparar más de lo que corresponde a su cuota. La expresión, que tanto nos sorprende en su traducción común, "por encima del Destino" (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν), tiene su origen en ese sencillo punto de partida. Tiene relación con ella la expresión semejante, ὑπὲρ θεόν, que se traduce generalmente "opuesto a la voluntad de los dioses". El giro adquirió ese sentido porque el mito, en la misma línea que el cuento popular, permitió que los hombres lucharan contra los dioses y los vencieran. Era un ejemplo que excitó la complacencia del hombre homérico en el sentido de su propia fuerza y al que Apolo mismo alude alguna vez. Por otra parte, esa expresión sirvió para liberar a los dioses de su responsabilidad en las desgracias humanas y para adjudicarla a los mismos hombres.

El hombre está siempre muy dispuesto a buscar la intervención de un poder superior cuando se frustran sus planes y resulta presa de la desgracia. También esto es su cuota en la vida humana, su suerte, su *moira*. Las mismas circunstancias se consideran, en un momento dado, como resultado de un "poder" y, en otro, como la suerte o la cuota del hombre; el enfoque sólo difiere

en el hecho de que se busque o no un poder superior que esté detrás de lo que ha ocurrido. El hombre habla de la *átê* que lo ha cegado. La locura ciega (ἄτη), el resultado de estar ciego (ἀᾶσθαι), se convierten, por una simple transposición, en el sujeto de la oración, la causa, el agente que ha producido la ceguera. Si estudiamos el problema más profundamente, lo que produjo esa transposición es la división de la personalidad por medio de la cual el hombre desconoce la responsabilidad de sus propios actos. En el mismo sentido, las palabras que significan "cuota", "suerte" (μοῖρα, αἶσα) son sustantivos. Por eso, pueden aparecer como sujetos y, como ambas líneas de pensamiento se confundieron naturalmente y no pudieron mantenerse separadas, las palabras se utilizan para indicar el "poder" y aparecen como agentes, causas. Posteriormente, resultaron personificadas; el comienzo ya se aprecia en la expresión "la poderosa moira". De aquí nace el sombrío matiz significativo que se ha adjudicado a la palabra. El conflicto entre la voluntad del hombre y su suerte en la vida se revela con mayor claridad en la desgracia y, sobre todo, en la postrera e inevitable porción, la muerte.

Ésta es la suerte segura del hombre; por encima de todo, su porción propia y cierta en la vida. Indudablemente, la leyenda habla de héroes que la vencieron y de hombres que resultaron inmortales; Calipso promete a Odiseo la inmortalidad. La segura espera de la muerte ejerce una influencia tan poderosa que se afirma que ni siquiera los dioses pueden evitarla. Ella proyecta sobre la clara vida del hombre su sombra profunda y negra; el terror se apodera del hombre homérico al enfrentarse con la inanidad vacía del reino de los muertos. Por eso, lo asalta con violencia la idea de la muerte

como suerte segura de todos los seres vivientes, predeterminada y adjudicada simultáneamente con el nacimiento. El fatalismo nace de este pensamiento; su raíz está en lo inevitable de la muerte. Ella es la porción del hombre, pero éste posee además otra porción en la vida. Tan pronto como la porción se revela como la cuota inevitable y normal —esto está implícito en la misma palabra *moîra*— se difunde el fatalismo y toda la vida humana cae bajo su influencia. Homero ya había partido por esa senda. Llegó tan lejos que, a veces, los hombres quedan eximidos de la responsabilidad de sus actos.

Pero aquí encontramos una vez más, aunque en forma disimulada, la idea del "poder" universal, que se desarrolló en virtud de la tendencia creciente a reflexionar sobre los destinos de la vida humana, ya que los distintos acontecimientos de la misma no poseen una *moîra* separada, como posee cada uno su *dáimôn*. Así como la palabra es una sola, así también los acontecimientos son manifestaciones de una única *moîra*. La palabra nunca aparece en plural, salvo en un pasaje tardío (*Il.*, XXIV, 49), en el cual ya ha tenido lugar la personificación.

Ese círculo de ideas estuvo expuesto además a la influencia de las concepciones mitológicas, que contribuyeron en parte a conformar una *moîra* antropomórfica y en parte a provocar el desarrollo del fatalismo. Así como la *moîra* de la muerte se adjudica el mismo día del nacimiento, nace la idea de que el curso total de la vida queda predeterminado con el mismo. La vemos en la conocida imagen de los destinos que los dioses o los poderes hilan y devanan para los hombres, como la hebra hilada se devana en el huso; hablamos de destinos, es decir, de aquello que los dioses permiten que suceda

a los hombres. Esa predeterminación nace del tema del cuento popular referente a los dones que los dioses traen a los hombres para sus cumpleaños o días de bodas, dones que deberán servirles en la vida. Los mitos de Meleagro y Heracles constituyen ejemplos de ese tema. La idea de la porción, *moîra,* que estaba en evolución, se apoderó del motivo, y nació así el concepto de que el destino, el curso de la vida, queda determinado en el nacimiento.

La *moîra* y los *dáimones* por un lado, los dioses por otro, representan dos etapas en la evolución religiosa. Una es más antigua y menos precisa, pero evolucionó de manera peculiar y más tardía; la otra es más nueva y se caracteriza por figuras individuales y antropomórficas, sumamente especializadas. Por eso, estas figuras no pueden aparecer como causa de todas las emociones, de todos los acontecimientos en que el hombre siente la mano de un poder superior. A causa de su carácter especial, los dioses homéricos se vieron obligados a dejar al "poder" y a los "poderes" una esfera de actividad. Como ellos mismos eran en gran parte dioses de la naturaleza, esa esfera resultó, en primer lugar y especialmente, la vida del hombre en todo lo que no está determinado por la naturaleza. Los límites no son fijos ni están claramente trazados. La palabra *dáimôn* incluye también a "dios", y "dios" se puede utilizar además en forma indeterminada o colectivamente para indicar el "poder". Tan pronto como el "poder" adquiere un carácter sustantivo, por ejemplo, en el caso de *moîra,* se hace sentir la tendencia a la personificación, en cuya serie sigue el antropomorfismo. Un dios, Zeus, posee una naturaleza tan universal y omnímoda que su influencia se puede descubrir en todas partes. Rige los destinos,

como la *Moîra,* porque él, como ella, constituye una expresión que indica el "poder" omnímodo.

Ambos sistemas, el de los dioses y el del "poder", descansan sobre distintas bases: los poderes quedan en segundo plano, sobre los antiguos pedestales abandonados por los dioses. La discusión respecto a la relación entre los dioses y el Destino constituye, desde el punto de vista de la historia de la religión, una discusión sobre palabras. La fe sencilla no encuentra dificultad alguna en la sumisión a esas contradicciones. Pero ambos sistemas pueden entrar en conflicto mutuo. Homero es un racionalista, ha abandonado la ingenuidad, y por eso la lógica ha planteado un problema a la religión. A veces, con la simplicidad de la época antigua, la *moîra* y los dioses aparecen, sin ningún problema, uno al lado del otro; otras veces, los dioses y Zeus determinan la *moîra.* El mismo Zeus se siente capaz de modificarla; se abstiene de hacerlo a pedido de Hera y no por falta de poder. En este caso, un sistema está subordinado al otro. No se toma en serio a la *moîra;* estamos simplemente ante uno de los acostumbrados conflictos entre dos dioses. Pero el conflicto se agudizó en el momento en que se tomó en serio el sentido subyacente de ordenación, es decir, de algo determinado por el Destino. El problema era de gran importancia, pues en última instancia involucraba la existencia misma de la religión. La religión, en sentido estricto, no era vigorosa en Homero, hecho que se debe en gran parte a la violenta rivalidad del otro sistema.

Ocurrió a veces que el "poder" recibió un nombre adaptado a su expresión particular; *Até* (locura ciega) es uno , pero existen varios: la Discordia (*Éris*), el Espanto (*Deîmos, Phóbos*), el Tumulto (*Kydoïmós*) y en realidad hasta el mismo *Áres* (el Destructor), pertenecen

todos a la misma familia. Se escribe el nombre de estos poderes con mayúscula y se los llama dioses, pero carecen de personalidad e individualidad, ya que no constituyen sino un poder de cierto tipo. Son personificaciones. La personificación no es una abstracción correspondiente a un período posterior y más evolucionado, como se afirma a menudo; es una descendencia bastarda del "poder" y del dios. En su serie, vino después la alegoría, de la que también existen en Homero ejemplos refinados. En lo que se refiere a los problemas religiosos, dejó a las épocas posteriores una herencia fecunda y fatal, en sentido positivo y negativo.

Para terminar, unas pocas palabras sobre los mitos. Según la opinión corriente, constituyen el contenido principal de los poemas homéricos. Hasta cierto punto, la afirmación es incorrecta: depende de lo que se incluya bajo el rótulo de "mito". Ya he señalado varias veces que una de las raíces principales del antropomorfismo está en el cuento popular. Allí desempeñan un importante papel los seres sobrenaturales: están al mismo nivel de las figuras humanas. En tanto el cuento sea meramente un cuento popular y se limite a lo que llamamos las figuras inferiores de las creencias populares, conservando su innato carácter fantástico, la contradicción que supone colocar lo sobrenatural al mismo nivel que lo humano pasa inadvertida. Pero la contradicción se hace sentir cuando, en la evolución, se llega al politeísmo; los seres sobrenaturales de las creencias populares pasan a la categoría de dioses y éstos remplazan a aquellos seres dentro del cuento popular, que comienza a evolucionar hacia el mito. Como lo ha señalado Wundt, los mitos son una creación de la edad heroica según los patrones de sus propias condiciones de vida. En el caso de los griegos

se agrega su racionalismo innato que barrió con los elementos mágicos y fantásticos inherentes al cuento popular. Al eliminarlos, se acrecentó y predominó aún más el carácter antopomórfico de los mitos. No sabemos cuál era la forma prehomérica de los mismos, salvo en lo que respecta a ciertas conclusiones subjetivas y poco seguras que surgen de versiones posteriores que no nos parecen homéricas. Por eso debemos limitarnos a un estudio del mismo Homero para valorar la influencia de sus líneas de pensamiento sobre la mitología.

En cuanto a los mitos, también existe una diferencia entre los pasajes en que el poeta mismo es el que habla y los que pone en boca de sus personajes. Cuando el poeta habla en nombre propio, en general los mitos están ausentes; las alusiones mitológicas se limitan a una escueta cita de nombres en los árboles genealógicos de los héroes. Podría suponerse que las genealogías brindaban una oportunidad a la medida para digresiones mitológicas; sin embargo, sólo una digresión de ese tipo aparece en boca del poeta: en la *Ilíada,* la referente al origen de los dos héroes tesalios, Menesteo y Eudoro. En la *Odisea,* las digresiones parecen ser más abundantes; la más notable es la que se refiere al adivino Teoclímenes y a su familia. Hay otras dos, una referente a la cicatriz que quedó a Odiseo durante la caza del jabalí y que provoca su reconocimiento, y otra referente a su arco, regalo de Ífito, pero ambas tienen una relación tan estrecha con la narración que difícilmente se las podría tomar en cuenta. En los demás casos, las digresiones mitológicas aparecen en boca de los personajes introducidos por el poeta, por ejemplo, las historias que cuentan el destino de los héroes al regresar al hogar; inclusive el mito de los amores de Ares y Afrodita se atribuye al cantor Demódoco.

Las narraciones mitológicas, incluso las alusiones en los casos en que importan algo más que meros nombres, están puestas en boca de las personas que aparecen en los poemas. La mayor parte de las veces se las cita como ejemplos que advierten o justifican, consuelan o alientan, pero también sirven para embellecer la genealogía. En las plegarias, se las introduce como argumento para al otorgamiento del ruego. Cuando Néstor cuenta con tanta presteza sus hazañas de juventud, el detalle no constituye solamente un toque caracterizador, sino que tiene la intención de ser un ejemplo que estimule a la juventud. El hecho es realmente curioso, ya que en la épica no faltaban oportunidades para las digresiones mitológicas. En cambio, Homero se complace en hablar con símiles. Sólo una vez toma de la mitología un símil pormenorizado, cuando Odiseo compara a Nausícaa con la virgen Artemisa. Los símiles, que consideramos uno de los rasgos más notablemente característicos del estilo épico, son algo realmente nuevo; revelan una faz de la vida mucho más adelantada que las partes heroicas [7]. Por más que sorprenda, está comprobado que los cantores homéricos consideraban la mitología como algo pasado de moda; era una antigua herencia que se habían agenciado, pero su interés comenzaba a seguir otras sendas.

Si comparamos la presentación que hace Homero de sus héroes y dioses con la mitología en otros testimonios, resulta evidente que modificó los mitos en una dirección antropomórfica. La disputa entre los dioses, en los cantos XXI y XXII de la *Ilíada,* no pasa a mayores —sólo Ares resulta derribado por Atena— a pesar

[7] A. PLATT, "Homer's Similes" (*Journal of Philology,* XXIV, 1896, págs. 28 y sig.).

de la solemne presentación y del comienzo grandilocuente. El poeta ya no se atreve a seguir el mito y dejar que los dioses lleguen a las manos. La disputa entre dioses y hombres tampoco es frecuente, no obstante la activa interferencia de los primeros en el campo de batalla; el único ejemplo aparece en la narración de las hazañas de Diomedes, canto cuyo diferente carácter se revela también en el hecho de poseer mayor cantidad de alusiones mitológicas que cualquier otro canto de los poemas homéricos. Como lo hemos señalado, los dioses tienen relaciones personales solamente con pueblos fabulosos, los etíopes y los feacios. En los mitos originales, hombres y dioses aparecen en un plano de igualdad bastante distinto. En un mito contado por Homero, Ides utiliza su arco contra Apolo y le arrebata su prometida, Marpesa. Fuera de este ejemplo, Homero presenta sistemáticamente las disputas con los dioses como ejemplos disuasivos. En el rigor de su antropomorfismo, el racionalismo del poeta hace valer sus derechos; le resulta imposible imaginar que un dios pueda ser golpeado como un hombre —es algo que nunca se ha visto— y además que el hombre pueda no ser derrotado en su lucha contra los omnipotentes.

Ocurre lo mismo con los dones de los dioses. Salvo el caso de las armas de Aquiles, esos dones se reciben por herencia; sólo los héroes legendarios reciben dones personales de manos de los dioses. Las leyendas son más crudas que la épica, y esto ocurre no sólo en lo que se refiere a los mitos divinos sino también en lo referente a los heroicos. Esa crudeza está reflejada en las palabras de Néstor acerca de los héroes de antiguas épocas, que fueron los más poderosos y lucharon contra los más poderosos, los animales salvajes del monte. Las conocidas palabras de Homero: "Somos peores que nuestros padres", están pro-

vocadas no sólo por el recuerdo de las desaparecidas glorias de la Edad Micénica sino también por las poderosas figuras de los mitos que una época menos ingenua no pudo imitar. Resulta significativo que, en el caso de adoptarse motivos antiguos y crudos, inmediatamente adquieren un carácter satírico [8]. Por ejemplo; la escena al final del primer canto de la *Ilíada,* en que Hefesto se convierte en copero para poner término a la discordia entre los dioses; las amenazas de Zeus al comienzo del octavo; la perspicacia de Hera con respecto a Zeus, donde el poeta ha manejado, de manera esencialmente blasfema, un antiguo mito del culto; el castigo de Artemisa por parte de Hera, que la golpea en la cabeza con el propio arco de su contrincante, como si fuera una escolar desobediente; la listeza de Menelao y su gente para convencer a Proteo, ayudado por la hermana de éste. El respeto por los mitos se perdió casi totalmente a causa de las absurdidades de los mismos, y existe una tendencia a ponerlos en ridículo. El peor ejemplo es la historia de los amores de Ares y Afrodita. Ésta es la reacción del antropomorfismo y del racionalismo en contra del mito, al cual no pudieron superar o transformar totalmente.

Desgraciadamente,la mayor parte de las narraciones mitológicas son bastante breves y, sobre todo, no conocemos la forma prehomérica del mito, de modo que no podemos estimar por comparación directa el alcance y la naturaleza de la transformación. Pero me parece seguro que Homero no sólo transforma los mitos en una dirección antropomórfica sino que además profundiza su aspecto psicológico; esto, en un sentido interno, supone

[8] W. Nestle, "Die Anfänge einer Götterburleske bei Homer" *NJb,* XV, 1905, págs. 161 y sig.

también introducirles rasgos antropomórficos. El proceso se revela además en el hecho de que los mitos no se narran gratuitamente, por el mero interés en la mitología, sino que se los utiliza como ejemplo, advertencias, o como consuelo y aliento. Hasta Heracles, se nos cuenta, sucumbió al Destino y al implacable furor de Hera; esto debe de ser una alteración homérica del mito. La humanización y el ahondamiento psicológico aparecen claramente al final del mito de Belerofonte que, odiado por los dioses, vagabundea por la llanura de Ale, royendo su corazón y apartándose del camino de los hombres. No es un héroe mítico, sino un hombre desgraciado; no una figura mitológica, sino un personaje trágico. Por eso, las mejores narraciones de Homero, las que admiramos por la descripción magistral del hombre —la ira de Aquiles, la despedida de Héctor, la plegaria de Príamo— constituyen indudablemente una creación propia del intelecto del poeta. El amor de la fiel pareja en la *Odisea* no tiene carácter mitológico sino romántico, y la devoción del porquerizo Eumeo por su antiguo amo no está tomada de la mitología sino de la vida.

Homero humaniza la mitología introduciendo condiciones y sentimientos humanos en lugar de los elementos fantásticos y crudos de las leyendas heroicas. La cosmogonía toma los mitos antiguos y brutales de manera seria y bastante diferente. En cierto sentido, la humanización de los mitos no tuvo gran éxito. Lo que nació fue un interés por las historias mismas, que tendió a reunir y ajustar los mitos sin hacerlos psicológicamente más profundos. El interés por los problemas cósmicos, recién surgido, halló su primera expresión en la cosmogonía, cuyo carácter brutal y fantástico condujo más bien a la especulación que al antropomorfismo. En otro sentido,

la influencia fue mayor de lo que pudo suponerse. Las palabras de Esquilo, de que la tragedia está compuesta de migajas de la opípara mesa de Homero, son ciertas, pero no se refieren a los mitos, como se supone generalmente. El poeta trágico tomó, por lo general, su material mitológico no de Homero sino de otras fuentes. El legado que la tragedia recibió de Homero fue la humanización de los mitos, la creación de hombres y mujeres reales, que sufrían y sentían, en lugar de los príncipes y superhombres irreales de las leyendas.

Las fábulas de la *Odisea,* las historias de las aventuras de Odiseo, pertenecen a un plano diferente. El cuento popular aparece aquí una vez más aflorando, aunque sea de un tipo diverso del antiguo, que ya se había convertido en mitológico. La vida en las ciudades costeras de Jonia, los primeros viajes de descubrimiento —como bien podría llamarse a los primeros y atrevidos viajes por el mar— señalaron el medio para satisfacer el deseo de narraciones. Más allá, en lejanas tierras ficticias, tenía cabida el elemento fabuloso que no era tolerado por el antropomorfismo.

La época homérica heredó dioses con la debilidad de los dioses primitivos, y mitos con las características fantásticas e incongruentes del cuento primitivo. No estableció sistema religioso alguno, pero reelaboró su herencia según dos líneas predominantes del pensamiento, antropomorfismo y racionalismo. El segundo obró en manos del primero, suprimiendo todos los elementos sobrenaturales y maravillosos y reelaborando los mitos heredados según patrones humanos. Pero fue más allá. El racionalismo, combinado con la confianza refirmante del hombre homérico en sus propias fuerzas, dio los primeros

pasos hacia el derrocamiento de la religión. Remplazó la otra vida con el sueño eterno y sembró dudas sobre los presagios de los dioses. "Cuando partieron, el anciano no les interpretó los sueños", señala desdeñosamente el poeta (*Il.*, V, 149 y sig.) respecto a los hijos del adivino Euridamante, que murieron a manos de Diomedes. "Un augurio es el mejor: luchar por la patria", dice Héctor (*Il.*, XII, 243 y sig.); esto, según todas las ideas de la antigüedad, constituye una blasfemia contra los dioses. Pero tales ejemplos son arranques ocasionales. El legado de Homero para una época posterior es un antropormorfismo desarrollado sistemáticamente. Constituyó un legado magnífico pero contradictorio, que la religión nunca superó ni pudo superar. La intención de establecer una separación ética entre dioses y hombres fue desviada por el antropomorfismo hacia la idea de los celos de los dioses, idea que fatigó en vano la mente de los griegos, porque el sentimiento religioso nunca quedó satisfecho con ella. La creencia en el "poder", que debía compensar lo que faltaba en los dioses, tomó la forma de la creencia en el Destino que, desarrollada sistemáticamente, acabaría por destronarlos.

La humanización de los dioses se hizo carne en el pueblo a pesar de la resistencia que le ofrecían las creencias populares. El antropomorfismo de Homero dio origen a la primera crítica de la religión, y tuvo para la evolución del espíritu griego una importancia cuyo alcance total nunca se ha comprendido. Esa humanización de los dioses sirvió para descartar la idea del poder divino como agente mágico que obra maravillosamente, elemento que predomina en muchas religiones, por ejemplo en Egipto. El hombre se inclina temeroso y espantado

ante ese poder mágico y omnipotente, pero la humanización homérica de los dioses liberó a los griegos de esas cadenas. En adelante pudieron hallar orden y coherencia en el mundo, por su propio acuerdo y sobre la base de sus propios esfuerzos. La ciencia griega tiene este origen: el rapsoda jónico preparó el camino para el filósofo jónico de la naturaleza, y éste edificó sobre lo que abatió el primero. En oposición a eso, únicamente Apolo creó algo parecido a una iglesia y a un sistema de leyes religiosas, pero él sólo era uno de los Olímpicos; su obra participó, por lo tanto, del destino general de la religión griega.

CAPÍTULO VI

LEGALISMO Y MISTICISMO

La nobleza homérica, al gobernar a una población rural que en gran parte era de origen extranjero, se creó un sentimiento de autoestima que estuvo dirigido también contra los dioses; en los poemas, se puede apreciar que el temperamento griego exigía claridad y una presentación de los fenómenos racionalmente inteligibles. Cuando amanece la época histórica en la madre patria, nos hallamos ante poderosos movimientos religiosos de carácter totalmente diferente, relacionados con ideas y prácticas que el mundo homérico había superado. En Grecia misma, la evolución no se había interrumpido, pues estaba adherida a las antiguas tradiciones con todas sus raíces y no por unas pocas fibras. Pero también la madre patria estaba pasando por un período de inquietudes y transformaciones.

Estos cambios fueron especialmente políticos y sociales. La nobleza había derrocado a la antigua monarquía y había tomado el poder en sus manos. La mayor parte de la tierra, y la mejor, pertenecía a la nobleza; cuando

se inició el comercio y se inventó el dinero, formando una base para los comienzos del capitalismo, la aristocracia pudo sacar ventajas también de esto. La población más humilde se encontraba, política y económicamente, en un opresivo estado de dependencia, que se hacía todavía más vejatorio a causa de la estrechez económica. Parece que la tierra se dividió, en gran parte, en lotes tan pequeños que cada uno no podía proporcionar ni siquiera escasos medios de vida para una sola familia; las deudas crecían y abrumaban a las clases bajas, al paso que las leyes que regían esas deudas eran implacables. El remedio se hizo presente por sí mismo a través de una fuerte emigración —era la época en que el Mediterráneo estaba rodeado de colonias griegas— pero sólo provocó un alivio y no una cura completa. Comenzaron a hacerse sentir las exigencias populares de leyes más razonables y de una participación en el poder político, pero la masa acusaba todavía una evolución demasiado precaria como para hacerse cargo del poder. Por eso sus conductores se erigieron a sí mismos en tiranos, pero la tiranía sólo podía ser una etapa de transición, hasta que las condiciones políticas, al final del período arcaico, se consolidaron con formas democráticas, o aristocráticas más moderadas.

Los poderosos movimientos religiosos del período deben ser proyectados sobre ese fondo político y social [1].

[1] La obra principal para este período es la *Psyche*, de ROHDE, que trata solamente una faz del problema, éxtasis, misticismo y catarsis, pero que no se ocupa en el legalismo, que completa el panorama del período. Una obra recién publicada, A. LE MARCHANT, *Greek Religion to the Time of Hesiod*, todavía no me ha llegado. Respecto a los misterios y al orfismo, la base está dada por la obra de C. A. LOBECK, *Aglaophamus*, 2 vols., 1829. Se nota la ausencia de un estudio completo de la historia religiosa de Delfos; T. DEMPSEY, *The Delphic Oracle*, es una buena exposición, pero

La penuria arroja al hombre en brazos de la religión. Ésta agudiza la sensibilidad de su conciencia con respecto a las ofensas contra los dioses y a las transgresiones de las órdenes divinas. Busca olvido de las miserias de la vida y de las aflicciones del día en la exaltación del sentimiento religioso. Éstas son las dos corrientes principales del flujo de sentimiento religioso que predominó a comienzos del período histórico. *Los trabajos y los días* de Hesíodo constituyen un testimonio contemporáneo de gran valor respecto a la primera de ellas. No todo lo que ahora aparece en el poema se debe a Hesíodo: ciertas partes fueron agregadas posteriormente, en particular las colecciones de máximas y prescripciones respecto a los tabúes, y las reglas sobre días afortunados y desafortunados, que constituyen la conclusión. Todas ellas tienen para nosotros suma importancia. Aunque un poco posteriores, datan del mismo período —ya Heráclito cita el Apéndice a los *Días* [2]— y se las integró con el poema de Hesíodo en virtud de su afinidad con él.

Hesíodo tiene dos pasiones: la exigencia de justicia y la incitación al trabajo. *Facit indignatio versum.* Su poema constituye un sermón de censura contra su hermano Perses, un holgazán que lo despojó de su herencia con la ayuda de jueces deshonestos y la dilapidó con su pereza. En ese poema, el autor incluye sus prescripciones de labrador para enseñar cómo se debe trabajar. La taca-

sucinta. Un trabajo previo, que todavía no se ha emprendido, sería la reunión de los oráculos, aunque sólo una pequeña parte de ellos fuera de utilidad. Una fuente excelente para la historia de la religión, como para otros problemas, es H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Cf. además H. W. PARKE, *A history of the Delphic Oracle.*

2 En PLUTARCO, *Camilo,* cap. 19.

ñería del campesino, acrecentada por las épocas difíciles, aflora en su alegato contra la mujer, que arruina al hombre con su voracidad; en su defensa del control de la natalidad —no es otra cosa su advertencia de que hay que criar un solo hijo para que aumente la prosperidad— y en su recomendación de contratar una sirvienta sin hijos y un mozo ya maduro que no esté extrañando siempre la falta de compañía. Hesíodo tiene predilección por las máximas, las fábulas animales y las perífrasis enigmáticas, características de la sabiduría campesina; llama al caracol "el que lleva casa" (φερέοικος), al ladrón, "hombre que duerme de día" (ἡμεροκοίτης ἀνήρ), etcétera.

La exigencia de justicia choca con la violencia y la arbitrariedad de la época. El más fuerte gobierna según su capricho, tal como el águila le dijo al ruiseñor: "Si quiero, te soltaré; si quiero, serás para mí un bocado exquisito" (*Op. et. di.*, 209). Los jueces aristocráticos eran venales, lo que provoca en el poeta arranques de desesperación: "Que ni yo ni mi hijo seamos justos, ya que la injusticia siempre vence" (*Op. et. di.*, 174). La descripción de su época, la Edad de Hierro, con sus miserias y calamidades se inicia con la exclamación: "Ojalá no hubiera nacido ahora, sino antes o después" (*Op. et. di.*, 270). A la injusticia y miseria de su tiempo, opone la justicia, exhortando constantemente a practicarla, ya que cree firmemente en ella. Bajo su protección, las ciudades prosperan; los bienes malhabidos desaparecen pronto porque los dioses velan por la justicia. Zeus todo lo ve; tiene treinta mil vigías que, envueltos en nubes, recorren la tierra y observan el comportamiento y los delitos humanos. Su hija *Díkê* está sentada junto a él y expone sus quejas por el perverso corazón de los hombres, pidiendo que los castigue. La justicia es lo que distingue al hom-

bre de los animales. El perjurio se castiga en la descendencia. Zeus devuelve el mal al que ofende a un fugitivo, a un huésped, a niños huérfanos o a los padres ancianos; las viejas ideas aparecen con acrecentada fuerza e intensidad.

El trabajo y la justicia son las instituciones fundamentales del mundo. Hesíodo meditó sobre la justicia, y pensó también mucho sobre el trabajo. En su época, las tareas eran muy duras y proporcionaban poco beneficio. No conoce la satisfacción interior que el trabajo en sí puede brindar, sino que le resulta una dura obligación de la necesidad. Homero permite que los dioses vivan "fácilmente", sin aflicciones o penurias, y el mito habla de las Islas de los Bienaventurados, donde no hace falta afanarse para arrancar a la tierra los medios de subsistencia. Por eso Hesíodo se vio obligado a preguntarse cómo llegó al mundo la fatiga, esa rigurosa herencia del hombre. El poeta tendía a pensar con formas míticas y por lo tanto recurrió a los antiguos mitos. Muchos pueblos primitivos cuentan historias acerca de la aparición entre los hombres de la cultura y de sus elementos; también los griegos tuvieron mitos primitivos similares. Los héroes culturales pronto establecen relaciones hostiles con los dioses, porque les roban los elementos civilizadores para entregárselos a los hombres. Fue a causa de esto que Prometeo, el portador del fuego en el mito griego, se convirtió en enemigo de Zeus y resultó incluido entre los Titanes; el mito se transformó por obra de la idea de que la raza humana, en los albores del mundo, vivía sin penurias y sin aflicciones. Zeus, enfurecido porque Prometeo lo había engañado, "sustrajo los medios de subsistencia" del alcance del hombre y ocultó además el fuego. Prometeo lo devolvió; Zeus, entonces, envió la mu-

jer. Los mitos antiguos se introducen a manera de golpe y contragolpe en una disputa entre Zeus y Prometeo. La fábula de Pandora constituye un mito sobre la creación de la mujer, que el poeta misógino convirtió en la venganza final de Zeus sobre la raza humana. La historia tiene una continuación: la caja que la mujer abre por curiosidad; por ello, desgracias y enfermedades se difunden entre los hombres, y sólo queda en la caja la esperanza. Es verdad que esto constituye un agregado al mito de Pandora, pero precisamente este detalle explica totalmente por qué el mundo ha llegado a ser lo que es [3].

El problema interesó tanto al poeta, que proporcionó además otra respuesta: el mito de las edades del mundo. El punto de partida es doble: en primer lugar, la conciencia de que existió una época en que faltaba el hierro, y las herramientas y las armas estaban hechas de bronce —habría que acreditar a Hesíodo el descubrimiento de la Edad de Bronce—; en segundo lugar, la idea mitológica de la vida cómoda y feliz bajo la égida de Cronos. Se adjudicaron nombres a las edades del mundo y se las ordenó según los metales; la época actual se convirtió en la Edad de Hierro, en oposición a la precedente, la Edad de Bronce, y el reinado de Cronos se convirtió en la Edad de Oro. El esquema necesitaba la inclusión de una Edad de Plata, aunque constituya evidentemente sólo un recurso formal. El mito heroico no permitía que la edad de los héroes apareciera representada como una época esencialmente depravada, y por eso se intercaló la Edad Heroica en cuarto lugar, entre la Edad de Bronce y la de Hierro; los tonos de la des-

[3] El estudio más reciente de E. SCHWARTZ, "Prometheus bei Hesiod" (*Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin*, 1915, págs. 133 y sig.), trata el mito en forma excesivamente racionalista.

cripción están tomados, sin embargo, de la Edad de Bronce, que queda desprovista de sustancia [4]. La creación de Hesíodo constituye una historia mítica de la evolución de la raza humana, la primera filosofía de la historia.

Esta actitud inquisidora y reflexiva respecto a los enigmas de la vida humana y del mundo divino es característica de la época. La cosmogonía ya existía en la forma de mitos dispersos, pero se la estructuró como totalidad orgánica. Hesíodo no comparte la aversión de Homero por los crudos mitos antiguos que abundan en la cosmogonía; por el contrario, revela una indudable predilección por ellos, y también por los monstruos fabulosos que incluye en sus genealogías. Tiene conciencia de que se opone a Homero; al invocar a las Musas, les hace decir que pueden cantar muchas mentiras que se parecen a la verdad, pero que también pueden cantar la verdad cuando así lo quieren. Hesíodo pretende ser el portavoz de las Musas veraces.

Como toda cosmogonía primitiva, la de Hesíodo parte de la base de que algo existió desde un comienzo. El mundo no tuvo su origen en la nada, sino que la creación consistió en la modelación de la sustancia primitiva dentro de formas definidas. Por eso Caos está colocado al comienzo, después del cual surgieron Gea, Tártaro y Eros (Amor). Se ha afirmado comúnmente que Hesíodo, sin llegar a desarrollarla, planteó una idea profunda: Eros como principio generador, fuerza motriz de la evolución. La verdad es que su descripción está realizada por medio de los epítetos homéricos corrientes, al paso que todo

4 Confrontar Ed. Meyer, "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern" (*Genethliakon für Robert*, 1910, págs. 157 y sig., reimpreso con algunas adiciones en: *Kleine Schriften*, II, págs. 15 y sig.).

lo que sigue no es sino una serie de nociones físicas. La descripción de la evolución del universo por el método de las procreaciones —única forma comprensible para la época del poeta— revela con suficiente claridad por qué Hesíodo adjudicó ese lugar a Eros. Al investigar la existencia en Homero de alguna cosmogonía, pareciera que el primer principio es el agua, Océano, lo que está de acuerdo con las ideas de muchos pueblos. Hesíodo se remonta a un momento muy anterior, pero sus primeros principios son en gran parte nociones filosóficas especulativas, a pesar de que actualmente aparezcan escritas con mayúsculas, como si fueran personificaciones. Del Caos surgieron la Oscuridad y la Noche; de éstas nacieron el Éter y el Día. Gea dio a luz espontáneamente el Cielo, las altas Montañas y el Mar; en pareja con el Cielo engendró al Océano. A esta altura, Hesíodo ha llegado al lugar desde donde partió Homero. Los nombres mitológicos constituyen un transparente disimulo de la primera filosofía natural, que tiene su origen en la cosmogonía mítica y conserva durante largo tiempo nombres mitológicos para sus principios. Lo mismo ocurre en Ferécides y aún, mucho después, en Empédocles, cuyos cuatro elementos se llaman Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis, y cuyas fuerzas motrices de la evolución se llaman Amor y Lucha. En este caso, el racionalismo griego ha obrado como era dable esperar. La explicación mitológica del universo se trasladó al dominio de la filosofía y, finalmente, se vio obligada a despojarse incluso de su ropaje mitológico. La mitología quedó reducida, una vez más, a su esfera propia. Pero Hesíodo es, todavía, sobre todo un mitólogo: cuenta en detalle la historia cosmogónica, brutalmente primitiva, de la mutilación de Urano y da, incluidas en sus genealogías, largas listas de personificaciones: *Móros,*

Kēr (Destino), *Mônos* (Vituperio), *Oïzýs* (Miseria), etcétera.

Los pasajes de *Los trabajos y los días* de Hesíodo que constituyen agregados posteriores revelan cómo la exigencia del respeto a la justicia en el campo de las relaciones mutuas entre los hombres se extiende al campo de las relaciones entre hombres y dioses. Se inculca la religiosidad; los hombres deben sacrificar según sus medios, y deben orar y ofrecer libaciones al levantarse y al acostarse. Entre las indicaciones para los agricultores, aparece también la de elevar una plegaria a Zeus y a Deméter en el momento de empuñar el arado para iniciar las tareas del otoño. La devoción religiosa se apodera de la vida diaria de una manera única en Grecia.

Este tipo de mentalidad explica las recomendaciones supersticiosas que aparecen al final de la obra. Algunas constituyen prescripciones purificatorias que se refieren a la vida sexual y al cumplimiento de las funciones naturales, que tienen siempre estrecha relación con el tabú. La prohibición de ofrecer libaciones con las manos sin lavar es tan antigua como Homero. Ciertas prescripciones inculcan el respeto a los ríos, que ocuparon un importante lugar en el culto griego. Hay otras que incluyen ideas populares acerca del tabú, paralelas a algunas que aparecen en los pueblos primitivos y en el folklore moderno [5]. No hay que recortarse las uñas en ocasión de un sacrificio, así como actualmente está prohibido hacerlo un domingo; no se puede atravesar el cucharón sobre la crátera, de igual manera que ahora se considera de mal agüero cruzar cuchillo y tenedor. Los niños, que

[5] E. E. Sikes, "Folk-lore in the 'Works and Days' of Hesiod" (*Class. Review,* VII, 1893, págs. 389 y sig.).

son especialmente susceptibles a las influencias malignas, no deben sentarse sobre las lápidas de las tumbas; un hombre no debe bañarse en la bañera de una mujer, etcétera.

La observancia estricta de estas prescripciones rituales era practicada por hombres que se consideraban a sí mismos algo mejores que los demás. Estamos acostumbrados a considerar a los pitagóricos como una escuela filosófica, pero también constituyen, en la misma medida, una secta religiosa. Varias de las prescripciones hesiódicas relacionadas con el tabú aparecen además entre los llamados preceptos pitagóricos; se aumentó su número con otros que también tienen su origen en ideas populares acerca del tabú [6]: por ejemplo, la prohibición de romper el pan, de levantar las migajas caídas debajo de la mesa, de pasar por encima de una escoba o del brazo de una balanza. Otras se refieren al culto; hay que entrar en un santuario por la derecha y salir por la izquierda; el adorador debe estar vestido con ropas limpias que nadie haya usado para dormir; durante los sacrificios, tiene que estar descalzo, no debe pestañear al derramar la libación, ni arrancar las hojas de una corona, ni matar siquiera un piojo dentro de los recintos sagrados. Más característica de los pitagóricos es la estructuración de prescripciones especiales referentes a la dieta, que culminan con la conocida prohibición de consumir alimentos animales.

Un gran número de esas indicaciones parten de ideas populares bien conocidas, pero en Hesíodo están en vías de convertirse en leyes referentes a la pureza ritual, al imponer ciertas abluciones en el momento del sacrificio

6 F. Böhm, *De Symbolis Pythagoreis,* Dissertation, Berlín, 1905.

o al cruzar un río, al prohibir las relaciones sexuales en ciertas ocasiones; en resumen, hay indicios de que el legalismo se apodera de la vida humana. La gran masa del pueblo estaba eximida de estas obligaciones, y por eso los pitagóricos, que se las impusieron voluntariamente, se distinguían claramente de la multitud; sin embargo, en Hesíodo aparece ya un comienzo de codificación de leyes rituales. No faltaba sino el desarrollo sistemático y la presentación de las mismas como decretos de los dioses que constriñen a la humanidad, para que las cadenas del legalismo se cerraran sobre la totalidad de la vida. Pero Hesíodo trata de hacer más fuertes sus preceptos con vistas a la valorización del hombre y no de los dioses. Sus dioses antropomórficos hicieron a los griegos el gran favor de no inquietarlos respecto a las pequeñas cosas de la vida, siempre que se cumplieran las sencillas y cómodas exigencias del culto. Sin embargo, las leyes rituales no estaban lejos.

A este respecto, aparecen testimonios en la última parte de la obra de Hesíodo, los *Días*. Todos los pueblos han observado las fases variables de la luna y han contado por meses, y también lo hicieron los griegos. Durante ese período, se regularizó en Grecia, con la ayuda de Delfos, el cómputo del tiempo según los meses lunares[7]. La observancia de ciertos días del mes adquirió, en consecuencia, mayor importancia, y los antiguos festivales quedaron unidos a ciertos días fijos en el mes. En especial, se los fijó en días de luna llena, que en todas partes se consideran los más felices. El pueblo se adhirió efusivamente a esa regulación a través del calen-

[7] Ver mi artículo, "Die Entstehung und sakrale Bedeutung des griechischen Kalenders" (*Lunds Universitets Aarsskrift*, XIV, 1918, nº 21), págs. 43 y sig.

dario sacro; estaba de acuerdo con la creencia popular de que aquello que debía crecer y aumentar tenía que realizarse con luna creciente, al paso que lo que se hacía con luna menguante disminuiría y decaería. El duodécimo día del mes lunar es el mejor para los asuntos generales y para los festivales. De ahí surgió una larga lista de días felices y desgraciados para distintas tareas y empresas; resulta inútil especular acerca de las razones que condicionaron su distribución. La regulación supersticiosa según los días del mes remplazó a la ordenación práctica, por las estrellas, de los trabajos agrícolas. Indudablemente, la regulación por calendario provino de Delfos y habría que suponer que Apolo tuvo a su cargo la elección de los días. Pero no fue así; Hesíodo dice que los días tuvieron su origen en "Zeus, el Consejero", que es el protector supremo de todas las leyes. Apolo era un dios, y pensaba más en los dioses que en los hombres. El deseo de patrones rituales para vivir, que existía entre la masa del pueblo, no encontró apoyo en una autoridad divina.

El establecimiento de las leyes civiles tuvo un desarrollo paralelo a la evolución de las leyes sagradas y rituales; en realidad, la mayor preocupación de la época consistió en compilar y organizar las leyes. Fue el período de los grandes legisladores, Carondas, Zaleuco, Dracón y Solón, que, más que crear nuevas leyes, codificaron las existentes, no escritas. De este modo, las leyes tuvieron un interés primordial para la vida religiosa y profana. La ley profana (lo mismo que la ley religiosa) estaba desde tiempo inmemorial bajo la protección divina. Zeus vela por la ley y la justicia; incluso después que el hombre comenzó conscientemente a conformar y a alterar las leyes establecidas, Zeus hace que la justicia

siga el curso que le es propio. Para todos los pueblos primitivos, las leyes poseen sanción y autoridad divina, idea que todavía no se había olvidado. Resultó muy natural, entonces, que la actividad legislativa de la época tratara de investir las leyes con la autoridad de los dioses. El método consistió en conocer la voluntad de los dioses a través de sus oráculos. Las tradiciones antiguas referentes al apoyo y al auxilio de Apolo en el establecimiento de las leyes civiles armonizan con el temperamento y las exigencias de la época.

Poco importa que la figura de Licurgo sea puramente mítica o esconda un germen de verdad histórica; lo que interesa es que, para la opinión pública, las leyes de Esparta se apoyaban en la autoridad de Delfos. Heródoto afirma que, según algunos, el oráculo délfico reveló las leyes a Licurgo; en Esparta se decía que las obtuvo en Creta. Esta última es una explicación más científica, sostenida por la gran semejanza existente entre las condiciones sociales de Creta y Esparta. Tirteo no reconoce a Licurgo como fundador del orden social espartano, sino que, también para él, es un orden que tiene su origen en el dios délfico. El oráculo envió a Cirene, como legislador, a Démonax de Mantinea; según otra tradición, antes de iniciar su tarea fue a Delfos [8].

La actividad legislativa de Atenas es la mejor conocida. En este caso, no es tan predominante la relación con Delfos, pero existen, sin embargo, signos indudables

[8] Hay que dejar a un lado las controversias acerca de la existencia de Licurgo y de la época en que vivió Tirteo. Para Démonax, ver HERÓDOTO, IV, 161; DIODORO, VIII, 40; *Oxyrh. Pap.*, XI, nº 1367, y el epítome de los escritos de HERMIPO sobre los legisladores, compilado por HERÁCLIDES LEMBOS, *Oxyrhynchus Papyri*, XI, nº 1367.

y concretos de esa relación. Dracón estableció leyes referentes al asesinato y al homicidio; resulta claro que estas leyes no se crearon sin la cooperación de Delfos. Más adelante volveremos sobre el tema. Además, cuando Clístenes destruyó los antiguos cimientos de la organización estatal al establecer sus diez tribus, se le pidió al oráculo que eligiera los héroes atávicos de las nuevas tribus. Las relaciones de Solón con Delfos no constituyen sino meras anécdotas; a pesar de ello, estamos sobre terreno seguro en lo que se refiere a la legislación sagrada. Los testimonios antiguos dividen su obra en leyes civiles y leyes sagradas. El culto era una faz de la actividad estatal, y su regulación constituye la mitad de la obra de Solón. Parte de la legislación sagrada se refería al ordenamiento de los festivales, los *fastos*. Las fiestas de los dioses debían celebrarse en el momento adecuado; la importancia de este hecho se revela en la elección de días especiales. Los festivales se fijaban para ciertos días determinados, según el calendario lunar; de ahí surgió un calendario sistemático que se utilizó también en la vida civil. Aquí se hace visible la relación con Delfos; el calendario lunisolar proviene de Delfos y goza de la protección especial de Apolo. Otros testimonios los proporcionan las indicaciones que Platón da en las *Leyes* y que se apoyan en la tradición establecida durante el período de la grandeza de Delfos. Platón establece como deber del legislador la regulación, con ayuda del oráculo, de los festivales, la determinación de los sacrificios que deben realizarse y de los dioses que recibirán esos sacrificios. En otro pasaje, enumera todo lo que cae dentro del dominio del oráculo —la fundación de santuarios, los sacrificios, el culto de los dioses, *dáimones* y héroes, las sepulturas de los muertos y la ma-

nera de aplacarlos— e indica a su legislador que busque la ayuda de Apolo, "el exegeta ancestral". El pasaje tiene especial importancia porque se invoca la costumbre atávica que, según se consideraba, era observada por las prescripciones délficas.

Para ajustar correctamente sus relaciones con los dioses, los hombres necesitaron una corte de apelación divina, alguna autoridad divina que les indicara lo adecuado y lo correcto. Esto constituye una limitación para la soberanía del pueblo. Ni la mayoría de la asamblea popular ni el legislador civil podían tomar decisiones respecto a los problemas relativos a los dioses. Apolo estaba dispuesto a ayudar, por medio de su oráculo o por medio de sus delegados, los "intérpretes" (exegetas). Sin duda alguna, éstos eran originariamente hombres de una experiencia especial en el dominio del sistema sagrado y de sus tradiciones, pero debieron someterse a la influencia de Delfos y buscar apoyo en su autoridad, ya que los nuevos problemas desbordaban la órbita de lo fijado por la costumbre. En Atenas, existían dos clases de exegetas: los elegidos por el pueblo y los designados por el oráculo. Parece que los últimos fueron los más importantes; se ocupaban en las purificaciones, en la interpretación de los oráculos, en el calendario, etc., es decir, en todo lo incluido en el dominio propio de Apolo. Eran exegetas también de otros estados. De esta manera, Apolo se aseguró representantes que difundieron sus ideas y trabajaron para él, pero no fueron esclavos del dios, sino ciudadanos del propio estado, como lo fue en general cualquier sacerdote. En esto radica la debilidad estructural de su organización religiosa que, a su vez, provenía de la relación entre estado y religión heredada de generaciones anteriores.

Apolo siempre indicó a sus adictos que debían venerar a los dioses "según la ley de la ciudad" o según "la costumbre atávica". Esta última era bien conocida y no se dudaba sobre lo que había que hacer en los casos ordinarios. Pero surgían discusiones que los exegetas no podían resolver y había que recurrir a Apolo en busca de un criterio de autoridad. Podían existir además circunstancias importantes que exigían, con mayor urgencia que en otras ocasiones, el consejo y la ayuda de los dioses. Los atenienses apelaron a Delfos antes de la batalla de Platea y se les aconsejó que sacrificaran a los siete héroes del lugar. En los mitos, el motivo de la apelación a Delfos es siempre el mismo: algún desastre nacional, hambre o plaga, que revelaba la ira de los dioses; calamidades de ese tipo ocurrían también en la vida real. En estos casos, la costumbre atávica resultaba insuficiente. En especial, resultaba inadecuada cuando había que reorganizar un culto, establecer alguno nuevo, o ante la aparición de nuevos dioses que pretendían el homenaje de los hombres o ejercer influencia sobre el espíritu humano. Clístenes de Sicíone pidió consejo a Delfos cuando quiso desprenderse del culto de Adrasto. El dios insistió en la costumbre atávica y reprendió al tirano, pero éste, como todos los tiranos, logró su propósito de cualquier manera. Cuando el piadoso Jenofonte fundó en Élide un santuario dedicado a Artemisa Efesia, compró para eso un lote de tierra en el lugar indicado por el dios délfico.

Este período fue la gran época de la emigración, durante el cual se fundaron colonias griegas a lo largo de toda la costa del Mediterráneo. Había que lograr la protección de los dioses para los numerosos contingentes de emigrantes, de la misma manera que Jeno-

fonte, al unirse a la expedición de Ciro, preguntó a Apolo por los dioses a quienes debía sacrificar para volver sano y salvo. Había que organizar los cultos de la nueva ciudad; los emigrantes llevaron consigo algunas deidades de la madre patria y hallaron otras en sus nuevos hogares. Me inclino a pensar que aquí radica el punto de partida de la influencia de Delfos sobre la colonización griega, influencia indudablemente grande y muy discutida [9]. Por ejemplo, cuando los focenses partieron a fundar Masilia, se les aconsejó que llevaran como guía a Artemisa Efesia, cuyo culto resultó, en consecuencia, el más importante de la nueva ciudad. Los hombres se habían acostumbrado a interrogar siempre a los dioses, aun con respecto a sus asuntos puramente mundanos; por eso resultaba muy natural que hicieran lo mismo esos hombres que esperaban encontrar nuevas moradas en tierras extrañas. Apolo podía dar buenas indicaciones, ya que se volcaba en Delfos gente de todos los rincones del mundo griego y también de regiones extrañas alcanzadas por la influencia griega: Lidia, Etruria y, según la tradición, hasta Roma. Allí se acumuló un conocimiento del mundo que ningún otro lugar podía ofrecer. No debe asombrar, entonces, que el oráculo aparezca como conductor de la colonización.

Ningún otro movimiento religioso se apoderó del espíritu humano con tanto poder como el éxtasis dionisíaco. Era algo nuevo, algo en conflicto con la costumbre atávica. La prueba más convincente del poder de Apolo está dada por el hecho de que se las arregló para ejercer control sobre el éxtasis, acomodarlo a la costum-

[9] El estudio más reciente es el de A. S. Pease, "Notes on the Delphic Oracle and the Greek Colonization" (*Class. Philology,* XII, 1917, págs. 1 y sig.).

bre atávica y obtener de él nuevos poderes en provecho propio. Esta afirmación exigirá más adelante una explicación pormenorizada.

El sentido del deber para con los dioses y los hombres se extendió además al mundo de los muertos. A él se debe, en parte, el florecimiento del culto del héroe durante este período. Entre los héroes se mezclaban subrepticiamente deidades locales, y además cultos nuevos y de poca importancia adquirían rápidamente la forma del culto de un héroe, pues los héroes, a diferencia de los dioses, no constituían un grupo limitado numéricamente por la tradición. No se había olvidado que un mortal, después de morir, podía reunirse con los héroes. Pero era la autoridad divina la que decidía cuándo debía reconocerse un culto de ese tipo una vez surgido, y cuándo un muerto podía aspirar a un culto no sólo de sus parientes sino también de sus conciudadanos. Para las decisiones, los hombres se dirigían a Apolo; él canonizaba a los héroes. Se ha culpado y acusado a Apolo de haber elevado a la categoría de héroes a hombres que enloquecieron y cometieron desmanes. Pero se olvida que Apolo se apoyaba en la costumbre atávica. Cleomedes de Astipalea indudablemente había obrado de esa manera, pero su muerte, la desaparición de su cuerpo, revelaban que algo sobrenatural estaba relacionado con él *. El culto del héroe es apotropaico en mayor grado que cualquier otro; su intención es la de apaciguar a los muertos poderosos, que son muy fáciles de irritar. No hay que olvidar esta circunstancia al analizar la intervención de Apolo en el culto de los héroes. Por regla

* Para Cleomedes: PAUSANIAS, VI, 9, 6 y sig.; PLUTARCO, *Cimón*, 19; Agila: HERÓDOTO, I, 167.

general, aun en ejemplos históricos, la ira del héroe acarrea desastres, plagas y hambre, pero se lo calma siguiendo las instrucciones de Delfos. Cuando la ciudad de Citión, en Chipre, se vio azotada por el hambre y la peste, el oráculo ordenó a sus habitantes que no se olvidaran de Cimón, el vencedor de Salamina chipriota. Después de esto, su tumba se veneró siempre con los honores correspondientes a un héroe. Un ejemplo típico es la historia contada por Heródoto referente a los desdichados focenses que desembarcaron en Agila (Cere), en Etruria, y fueron lapidados por los habitantes de ese lugar. Los hombres y animales que transitaban por el escenario del crimen caían muertos o quedaban baldados. El oráculo ordenó que los muertos debían apaciguarse por medio de ofrendas y juegos espléndidos. Éste era el honor que se rendía a los héroes, aunque no se lo diga expresamente.

En este caso, se aprecia claramente la relación entre el culto de los héroes y la expiación de una culpa de sangre, una de las funciones más conocidas de Apolo. Con esa culpa está relacionada la primitiva costumbre de la venganza por la sangre. El hecho de que ambas cosas no aparezcan en Homero es engañoso: sobrevivieron en la madre patria. El detalle importante está dado por el hecho de que la expiación por la sangre estaba especialmente a cargo de Apolo, que era el dios de las purificaciones y de las expiaciones (todas las antiguas ceremonias de ese tipo se convirtieron en festivales de Apolo). La fuerza que el problema de la venganza ejerció sobre el espíritu humano se revela en el mito de Orestes que, según una hipótesis generalizada, tuvo su expresión en una épica de Delfos. ¿Quién es el vengador, cuando la mujer ha matado al marido? La respuesta lógica: el hijo, el suyo y el del hombre muerto. Apolo

lo obliga a cumplir con la exigencia de la venganza por la sangre, pero también lo purifica. Y esto es suficiente, ya que el hijo no ha hecho más que cumplir con su deber según las prescripciones de la ley atávica. El dios aprobaba esa lógica, pero el sentimiento humano se levantó contra ella, tal como se revela por la versión del mito en Esquilo y Eurípides.

A la reglamentación sagrada de la purificación de una culpa de sangre estaba unida la reglamentación estatal de la venganza por la sangre. Apolo debió de considerar la ventaja que, para él, suponía el hecho de que el estado tomara a su cargo la venganza y resultara imposible, en la práctica, que un hijo se viera envuelto en el mismo conflicto de deberes que Orestes. El estado canceló el antiguo derecho y obligación de cobrar la sangre por la sangre que tenían los familiares del hombre asesinado sin tomarse en cuenta si había sido derramada con intención criminal o por accidente; se encargó del castigo y lo administró de acuerdo con la intención. El hombre que provocaba la muerte de otro sin proponérselo quedaba libre, pero debía purificarse y, hasta que lo hacía, quedaba excluido de la relación con los dioses y con los demás hombres. Se le cerraban todas las puertas; nadie osaba acercarse a él; el mero contacto con sus ropas, y aun el solo hecho de verlo, volvía impuro a cualquiera. Era una lección dura pero saludable, que Apolo llevaba al extremo. No se podía tomar a la ligera la destrucción de una vida humana, como había ocurrido durante el período homérico. Al insistir categóricamente y sin excepción sobre esa exigencia, que estaba en armonía con el sentimiento de la época en pro de la pureza ritual, Apolo dio relieve e importancia a la idea de que había que respetar la vida humana. El

mismo estableció un buen ejemplo: después de matar a la serpiente Pitón, se sometió a una purificación total. En primer lugar y sobre todo, incluso en este problema, inculcaba respeto a la santidad de los dioses. En Síbaris, el pueblo había matado a un citarista junto al altar de Hera; cuando la gente de Síbaris acudió al oráculo, se la expulsó. El vencedor de Platea, Pausanias, fue sorprendido conspirando contra su ciudad y se refugió en el templo de Atena *Khalkíoikos,* pero los espartanos clausuraron las puertas del templo y lo dejaron morir de hambre: el oráculo los obligó a cumplir penitencias. La culpa de sangre no expiada cae sobre todo el pueblo y la ciudad. Se cuenta que cuando un metragirta, sacerdote mendicante que difundía el culto de la Gran Madre del Asia Menor, llegó a Atenas hacia el año 430, los atenienses lo arrojaron al báratro, donde murió *; inmediatamente, la gran plaga asoló a Atenas. El oráculo ordenó expiar esa muerte y edificar un templo dedicado a la Gran Madre.

Esa purificación era totalmente ritual, un rito externo, pero no hay que subestimar su importancia. Proporcionó una forma definida al temor por la venganza del hombre muerto. Acrecentó el respeto por la vida humana y apoyó al estado en sus esfuerzos para terminar con la práctica de la vindicta y remplazarla con su propia justicia. En otros casos, además, Apolo intensificó la pureza del culto; bastará mencionar la purificación del fuego, ya que hasta eso podía estar contaminado. Después de la batalla de Platea se fue a buscar fuego a

* El asesinato del metragirta no ocurrió hacia el año 430 a. C. sino a finales del siglo VI, ya que el templo de la Gran Madre se construyó en esa época. Existieron otras plagas, además de la famosa del año 430 a. C.

Delfos para encender el sacrificio de la victoria; los atenienses lo trajeron desde allí con una brillante procesión [10]. "Portador del fuego" es el nombre de ciertos funcionarios del culto de Apolo, respecto de los cuales existen muchas referencias.

El punto de vista del dios era ritual, pero su doctrina pudo perfeccionarse e, indudablemente, preparó el camino para una moral más elevada. Muchos tienden a exagerar esa influencia y resulta excesivo comparar el movimiento apolíneo con el movimiento profético coetáneo en Israel. La comparación tiene más sentido con respecto a Hesíodo; Apolo no comprendió el sentido profundo que tenía la exigencia de justicia de parte de Hesíodo: al dios pertenecía el ritualismo externo. También para él tiene importancia el estado interior del espíritu, pero la condición espiritual correcta consiste en no ensalzarse uno mismo y en seguir las indicaciones de los dioses y las costumbres de los propios antepasados.

Fuentes posteriores citan algunas indicaciones del dios referentes a los sacrificios; partiendo de ellas, se ha inferido que Apolo consideraba "el óbolo de la viuda" como la ofrenda más acepta a los dioses. Pero no se trataba de que una ofrenda pequeña realizada con espíritu devoto fuera la mejor: el rico habitante de Magnesia también es devoto, al paso que el pobre de Hermíone, que ofrecía una pizca o dos de harina, se hace odioso cuando derrama la bolsa entera. La verdad del hecho está más bien en que hay que condenar el orgullo de hacer a los dioses regalos grandes y costosos [11]. El hombre no debe ensalzarse, aun al ser piadoso. El ti-

10 A. Boëthius, *The Pythais,* Uppsala, 1918.

11 Th. Plüss, "Phidyle", *NJb,* III, 1899, págs. 498 y sig.

po de piedad apolínea es Clearco de Metidrión, que cumplía lo mejor que era capaz con todos los ritos mensuales y anuales. La ley ritual debía penetrar de tal manera en la sangre, que el individuo cumpliera casi instintivamente, como los habitantes de Hermíone en un comienzo, lo que la costumbre atávica ordenaba respecto a los dioses. La religión penetra en la vida diaria de la misma manera que en Hesíodo; éste es el mayor y más importante punto de contacto entre él y Apolo. El dios se pone contra el ensalzamiento de uno mismo en la religión y en el culto, y enseña la subordinación obediente a las prescripciones de los dioses.

Una idea similar está indudablemente detrás de la oposición de Apolo a los tiranos, por ejemplo a los Pisistrátidas en Atenas y a los Ortagóridas de Sicíone; esa actitud no se adoptó meramente en sumisión a la política de Esparta, sino que era un problema que tocaba el propio corazón del dios; a pesar de su odio a los tiranos, los griegos no podían dejar de admirarlos como "los iguales a los dioses", que, como éstos, podían permitirse lo que quisieran. Pero Apolo inculcaba el μηδὲν ἄγαν "nada en exceso"; "no te exaltes a ti mismo". El hombre debe saber que está sujeto a los dioses, debe inclinarse ante los decretos del oráculo. Bajo la influencia délfica, muchas leyendas se reelaboraron con esa tendencia. Hasta mucho más tarde no aparecen afirmaciones como éstas: "Para el justo, una gota basta, pero ni el océano con sus corrientes puede purificar a un hombre perverso", o "la pureza consiste en una condición devota del espíritu" [12]. A menudo se cita la historia de Glauco, en

[12] Sin embargo, confrontar Hesíodo, *Opera*, v. 740, κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος.

Heródoto (VI, 86), como ejemplo de las exigencias de Apolo respecto de una mayor pureza en las intenciones; Glauco preguntó a Delfos si podría adquirir, perjurando, una propiedad que se le había confiado. El dios contestó: "Jura, ya que aun el honesto debe morir; pero el juramento tiene un hijo que extirpará la raza del perjuro, al paso que los hijos del honesto serán recompensados con bendición." Cosa muy significativa, ese crimen, el perjurio, se consideraba especialmente punible por los dioses desde tiempo inmemorial, pero estamos aquí ante algo realmente nuevo: también es punible la intención criminal o más bien la tentativa de inducir al dios a justificarla. El oráculo replicó al arrepentido Glauco: "Tentar a los dioses y hacer algo malo es lo mismo." Apolo nunca llegó más alto, aunque ni aun ésta es la ética de los Profetas.

Se buscaba y se obtenía del oráculo el consejo referente a los detalles triviales de la vida diaria y respecto a las complicaciones mundanas. No podemos saber en qué medida contribuyó a aliviar las conciencias culpables en lo que se refiere a los pequeños problemas de la vida diaria. Aconsejaba a los estadistas y a los colonizadores, pero todo eso no aclara el lugar predominante de Apolo en la vida religiosa e intelectual de la época. La explicación podría darse en pocas palabras: su tarea consistió en asegurar la paz con los dioses. Era una época de inquietud y miseria políticas y sociales, que acarrearon confusión e indigencia en el plano religioso. Los hombres sentían que sus conciencias estaban oprimidas por transgresiones conscientes e inconscientes a las órdenes del dios, y que sus almas se hallaban apresadas en una nueva aspiración y ansia religiosa. En medio de todo esto, buscaban un objetivo y un camino seguros. Se

redactaron leyes y se ordenó la vida social. En la esfera religiosa, los hombres aspiraban a cosas semejantes: al paso que exigían una justicia que los tratara equitativamente, estaban dispuestos a conceder a los dioses lo que les era debido. La ira divina se manifestaba en los desastres de ese período: en esos casos no bastaba la autoridad humana. Las leyes de los hombres estaban apoyadas en la autoridad divina, y esta autoridad era todavía más necesaria en los problemas que suponían una relación del hombre con los dioses.

Tales son los motivos de la influencia de Apolo sobre las almas de los hombres; constituyó la autoridad que estableció y mantuvo la paz con los dioses. Su tarea no consistió en excitar las conciencias, como lo hicieron los Profetas, sino en apaciguarlas. No fue un revolucionario religioso, ni siquiera un reformador. Edificó sobre cimientos antiguos, o, expresado de otro modo, plantó retoños nuevos y silvestres en viejos muros. Reglamentó los festivales y el culto; adoptó las antiguas exigencias de pureza ritual, especialmente en esa expiación de la sangre que había penetrado tan profundamente en la vida de la comunidad; reglamentó el culto de los héroes; suavizó el éxtasis dionisíaco y encauzó el culto del dios por las vías comunes de los cultos griegos. Pero su limitación radica en el hecho de que era uno de los Olímpicos: se apoyaba sobre la misma base que los dioses antiguos y por eso no pudo crear nuevos valores religiosos. Su consejo está constantemente "de acuerdo con la ley de la ciudad", "de acuerdo con la costumbre atávica". Había cosas que estaban por debajo de su dignidad: las prescripciones de Hesíodo y de los pitagóricos respecto al tabú, las cuales, elaboradas sistemáticamente y acuñadas con el sello de la autoridad divina, habrían

colocado bajo las ataduras de la ley ritual no sólo a una secta, sino también a las masas en general. Como ocurrió en realidad, esas ideas sobrevivieron como supersticiones entre el pueblo o dentro de una secta, y se extinguieron. Tampoco tuvo Apolo medio alguno para someter a reglas la vida humana. Para eso hubiera sido necesario un libro sagrado, pero se conformó con modificar las antiguas leyendas dentro del espíritu de Delfos. Hubiera necesitado, además, sacerdotes exclusivamente a su servicio, pero sus representantes, los exegetas, eran ciudadanos del estado como los demás hombres. La dependencia de los mismos respecto a Delfos era una sujeción voluntaria. La tradición apolínea vivió y se manifestó a través de la boca de la Pitia y de los exegetas, cuando hacían falta sus consejos.

Apolo tuvo sólo reflejos de una ética superior. No le llegó la gran exigencia ética de la época, el clamor de la justicia, que se nos acerca desde las páginas de Hesíodo. El poeta apela a Zeus, el protector de la justicia. Apolo se representó a sí mismo como portavoz de Zeus, y actuó en esa función también como miembro leal de la familia olímpica de dioses. En consecuencia, la posición de Zeus como protector del orden social y sostenedor de la justicia quedó detenida en su evolución; se debilitó su autoridad eclipsadora. La rivalidad de su hijo lo redujo a un segundo plano, junto con cualquier expresión de devoción filial. Con otros medios, pero con el mismo resultado, Dioniso ejerció su dominio rival sobre el espíritu de los hombres. Ya no encontramos esa estricta subordinación de los muchos dioses del politeísmo a un dios supremo, superior a todos, no sólo en poder sino en fuerza moral, subordinación cuyos rastros evidentes persisten en Homero. Triunfó el politeísmo poli-

céfalo, favorecido por el espíritu localista de los estados griegos.

La profundidad y naturaleza del movimiento religioso sobre el cual Apolo erigió su poder sólo se comprende enteramente si consideramos otros movimientos de naturaleza conexa. Resulta además instructivo apreciar en qué aspectos esos movimientos llegaron más lejos que Apolo y qué fue lo que éste dejó a un lado, y descubrir de qué manera y dónde existen líneas de conexión con Delfos.

Pitágoras ocupa un lugar en la historia de la filosofía; ocupa un lugar igualmente notable en la historia de la religión. En él se había desarrollado con tanta fuerza el sentido de la ley formal que, al descubrir la regularidad de las leyes matemáticas de los números, las estableció como base de la existencia. En el aspecto religioso, su escuela constituyó una secta que enseñó una nueva doctrina de suma importancia, la transmigración de las almas. Tal doctrina influyó de tal manera sobre las ideas populares acerca del tabú, que éstas incluyeron finalmente la prohibición sobre el alimento animal. Las características de una secta, que aquí encontramos por primera vez, resultan significativas. Los pitagóricos sabían que eran algo más que los otros, y por eso se apartaron del mundo circundante. Revelan una estrecha afinidad con los órficos, pero sus relaciones con Delfos eran bastante claras para la antigüedad. "Pitágoras" significa "portavoz de Delfos"; parece un nombre de batalla. En Crotona se identificaba a Pitágoras con Apolo Hiperbóreo, y la tradición afirmaba que obtuvo de Delfos la mayor parte de sus máximas éticas. El hecho revela lo que los hombres, por lo menos en

ciertos círculos, habrían recibido gustosamente de Delfos, si Apolo se lo hubiera proporcionado.

Junto a Apolo aparecen curiosas figuras. Se decía que Pitágoras realizaba milagros. Hermótimo de Clazomenes, que más tarde se convirtió en una de las encarnaciones anteriores del filósofo, tenía el poder de lograr que su alma abandonara el cuerpo por largos períodos, durante los cuales vagaba por tierras lejanas y tenía experiencias de cosas ocultas, mientras el cuerpo quedaba como muerto; en una de esas ocasiones, sus enemigos aprovecharon la oportunidad y quemaron el cuerpo. Aristeas de Proconeso gozaba del mismo poder; al entrar cierta vez en una tienda de su ciudad natal cayó muerto —según cuenta Heródoto—, pero en ese mismo momento un viajero lo encontró en un lugar lejano y habló con él; el cuerpo desapareció y Aristeas no se mostró de nuevo hasta después de seis años. En Metaponto, ordenó que se construyera un altar y se levantara una estatua de Apolo; el dios debía aparecer acompañado del mismo Aristeas bajo la forma de un cuervo. Se dice que escribió un poema épico sobre un pueblo legendario del lejano norte, los arimaspos. Tanto Aristeas como Abaris están mencionados en Píndaro: Abaris también tuvo relaciones con Apolo y con las fabulosas razas del norte, que desempeñaron un papel tan importante en la leyenda apolínea. Se dice que era un hiperbóreo que llevaba las flechas del dios por diferentes países y que no tomaba alimento. Platón lo menciona junto con cierto Zamolxis —un dios gético que ingresó en este grupo y convirtió a Pitágoras en su discípulo— como autores de encantamientos contra las enfermedades. Más tarde, se afirma que Apolo le enseñó oráculos y que

llegó a Atenas en ocasión de una gran plaga y liberó al mundo por medio de ciertos sacrificios.

En estas figuras aparecen dos curiosas características de la religión délfica de Apolo: el éxtasis, en virtud del cual el alma abandona el cuerpo y vaga sola, y la misión, como apóstol de la cual Abaris recorre el mundo. La religión de Apolo difiere de las demás religiones griegas en el hecho de poseer un carácter misional. Los cultos griegos están por lo común vinculados a su localización particular, especialmente aquellos en que el nombre del dios está tomado del lugar mismo; pero el Apolo Pitio y el Apolo Delio aparecen en todas partes de Grecia. Siempre que aparezcan esos epítetos, habrá que tomarlos como testimonios de la actividad misional procedente de Delfos y de Delos. Apolo mismo fue un dios migratorio: es casi seguro que provenía del Asia Menor, y trajo consigo ritos purificatorios y los gérmenes de un ordenamiento del calendario. La epifanía desempeña en su culto un papel fuera de lo común por lo importante. Llegó a Delfos de junto a sus devotos hiperbóreos, originariamente el día de su fiesta, el séptimo del mes de Bisio, único día en que se proporcionaban oráculos en las épocas antiguas. La epifanía se convirtió en un medio para vincular todos los diferentes lugares de su culto.

El más famoso de todos esos individuos milagrosos, augures y sacerdotes purificadores es Epiménides de Creta. Es indudablemente una figura histórica, pero la leyenda ha tejido su tela sobre él y ha creado dificultades insolubles. Según Aristóteles, se lo trajo a Atenas para expiar la culpa de sangre cometida al reprimir la intentona de Cilón, que quería convertirse en tirano. Platón dice que llegó a Atenas diez años antes de las

Guerras Médicas, y, en los fragmentos que se le atribuyen, algunos encuentran alusiones a la Atenas de la época en que Clístenes modificó la constitución. La leyenda resulta particularmente importante como ilustración del clima espiritual del período. Cuenta que se durmió en una caverna y que despertó cincuenta y siete años después. Se alimentaba con ciertas plantas silvestres y su alma podía abandonar el cuerpo durante períodos muy largos. Se le adjudican además varios poemas.

Todas esas figuras tienen en común cierta semejanza con los hechiceros de los pueblos primitivos. Ayunan y caen en trance hipnótico mientras sus almas vagan por tierras lejanas. En ellos, las artes de la purificación y de la profecía aparecen mezcladas con el éxtasis, como ocurre en esos hechiceros. Son augures y sacerdotes purificadores. De ellos y no de Dioniso, como se afirma comúnmente, aprendió Apolo el arte de la profecía extática, que sus sacerdotisas practicaban en Delfos. Pero esos hombres pertenecieron a una cultura avanzada y utilizaron la poesía para exponer sus ideas. Se les adjudica una abundante literatura poética que se refiere al origen de los dioses y del mundo, a pueblos fabulosos, alejados y piadosos, a purificaciones; literatura que constituyó en gran parte una reelaboración, con propósitos de propaganda, de poemas épicos anteriores. Podríamos incluir en la misma clase de escritos las numerosas colecciones de oráculos que estaban en circulación. Bacis es el nombre colectivo para los profetas masculinos; Sibila, para los femeninos. Heráclito habla ya de la sibila que, incitada por el dios, pronuncia palabras desnudas y sin adornos echando espuma por la boca, y cuya voz llega a través de los tiempos. De todo aquello que posteriormente quedó relacionado con la sibila no podemos

determinar lo que corresponde a este período, pero su mero nombre resulta significativo como testimonio de la tendencia de la época hacia el éxtasis y la profecía.

El reverso de esta disposición del ánimo es el temor al mundo de los espíritus; en realidad, la creencia en los aparecidos. La diosa de los aparecidos y de las purificaciones, Hécate, proviene del sudoeste del Asia Menor; en noches oscuras, sin luna, se le hacían ofrendas apotropaicas con la cara vuelta, en las encrucijadas. Debió de penetrar en Grecia a comienzos del período arcaico; la constancia más antigua proviene de Mileto y data del siglo VI [13]; en la literatura de la época aparece propaganda para su culto. En un pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo, se la alaba como casi la principal de todas las deidades. Indudablemente es una interpolación, pero antigua, como se revela por el himno a Deméter, en el cual Hécate desempeña un importante papel. El hecho de que se la identificara con Artemisa se debe no sólo a la semejanza externa sino también a cierta afinidad con Apolo. En alguna medida, sus actividades como purificadora son una caricatura de las del dios. Delante de cada casa, se colocaba la imagen de Hécate, como el pilar de piedra de Apolo, con la intención de alejar el mal.

Estos ejemplos revelan de qué manera los elementos místicos y extáticos de la religión quedaron expresados en relación con la profecía y la purificación. En realidad, lo que se apoderó de la humanidad fue una epidemia de religiosidad psicopática, semejante a la que conocemos a través de los que en la actualidad curan

[13] *Griech. Feste,* págs. 397 y sigs.; DITTENBERGER, *Syll. inscr. graec.*³, nº 57, línea 25.

por la fe y emiten discursos inspirados, y de los hechiceros de los pueblos primitivos. El éxtasis es contagioso, y eso ocurrió durante este período. Puede estar no sólo al servicio de la profecía y de la purificación, sino también ser la expresión de ese anhelo dormido, que existe en cualquier hombre por más humilde que sea su condición, de entrar en comunión con lo divino, de sentirse elevado desde lo temporal hacia lo espiritual. Esa forma de éxtasis encontró su heraldo en Dioniso, el dios que, junto con Apolo, produjo el impacto más violento sobre el sentimiento religioso de la época. No cualquiera puede obrar milagros ni ser un vidente, pero la mayor parte de los hombres son propensos al éxtasis, especialmente como miembros de una gran multitud, que arrastra consigo al individuo y provoca en él la sensación de estar infuso de un poder superior, divino. Éste es el significado literal de la palabra griega "entusiasmo", el estado en el cual "el dios está en el hombre". El flujo del sentimiento religioso trata de superar el obstáculo que separa al hombre del dios, se esfuerza por penetrar en lo divino y sólo se satisface, en última instancia, con esa anulación de la conciencia en el entusiasmo, que es el objetivo de todo misticismo. Los pueblos más cultos, en no menor grado que los más primitivos, sienten ese deseo. El origen del culto de Dioniso es primitivo, está dado por los métodos bien conocidos en virtud de los cuales sus devotos provocan el éxtasis. Los vagabundeos por lugares desiertos y las danzas frenéticas a la luz de las antorchas llevaban a las ménades a un estado en que tenían visiones, veían leche y miel fluir de la tierra y oían el mugido de toros. El dios se manifestaba con forma animal "bramando con patas taurinas", como se dice en un antiguo himno del culto. Las ménades lo iden-

tificaban con animales; se apoderaban de ellos, los despedazaban y comían la carne cruda. Esa comida sacramental constituía el misterio supremo, en virtud del cual los fieles recibían en sí mismos al dios y su poder. Como todos los cultos primitivos, ése tuvo en su origen una finalidad práctica que, según indicios evidentes, era la de suscitar la fertilidad de la naturaleza. Por eso, los ritos fálicos constituyen un elemento tan inevitable en el culto de Dioniso, que el símbolo de la generación era enarbolado por las ménades y paseado en todas las procesiones en ocasión de los festivales del dios. Sin embargo, no fue esa finalidad externa la que preparó el camino para la marcha triunfal de la religión dionisíaca: aunque en épocas anteriores existieron cultos de la fertilidad de carácter extático y fálico, que pudieron proporcionar un punto de apoyo para el nuevo culto, los elementos motivadores fueron más bien el mismo éxtasis y el misticismo como movimiento religioso.

Homero (*Il.*, VI, 136 y sig.), conoce el mito referente a Licurgo que, por desgracia para él, persiguió a Dioniso y sus "nodrizas", y las ménades eran tan conocidas que la desdichada Andrómaca aparece comparada con ellas. La marcha triunfal de Dioniso ya se había iniciado, aunque el poeta jónico y su círculo cortesano y racionalista se preocuparan poco por lo que estaba ocurriendo entre las masas populares y en la madre patria. El movimiento se difundió en la forma de una violenta epidemia psíquica, muy parecida al mal de San Vito, en especial entre las mujeres, ya que son particularmente propensas a ese tipo de epidemia. No hay que asombrarse de que haya suscitado el disgusto de los no afectados por ella y que se hayan realizado esfuerzos para suprimirla, en última instancia hasta violentamente. Pero una

epidemia de ese tipo no puede detenerse por la fuerza y la violencia. Las huellas de la dura lucha a través de la cual Dioniso preparó el camino para el culto extático han quedado convertidas en mitos.

Eurípides, en su drama más notable, las *Bacantes*, ha hecho famoso el mito de Penteo; en esa pieza, el poeta problematizador revela, para sorpresa de algunos lectores, que comprendía también la psicología del éxtasis religioso *. Penteo se oponía a la locura dionisíaca; trepó a un árbol para espiar a las ménades, pero cayó en sus manos y su propia madre Ágave lo destrozó. El poeta ha pintado magníficamente el poder del dios para cegar a los hombres; Penteo mismo resulta víctima de sus propias visiones. Beocia fue un centro del culto de Dioniso; es también el escenario del mito de las hijas de Minias: éstas se quedaron en su hogar junto al telar y no quisieron acompañar a las demás mujeres en las orgías, hasta que de pronto aparecieron hiedras y vides que se entretejieron en los telares y miel y leche que fluían del techo; las hijas de Minias se apoderaron de uno de sus hijitos, lo destrozaron y se lanzaron hacia las montañas para unirse a las ménades. El mito tiene la intención de mostrar cómo el pensamiento extático puede desarrollarse inconscientemente, hasta que irrumpe con una violencia proporcional a la demora y barre con la resistencia que la voluntad opone.

En otros lugares aparecen mitos semejantes. En el Ática, se cuenta la historia de las hijas de Eléutero, que se burlaron de la epifanía de Dioniso; enloquecieron, y se estableció el culto de Dioniso Melanegis para apaci-

* Ver la introducción a la edición de *Las Bacantes*, de E. R. Dodds.

guar al dios. Las leyendas cultuales dan razones similares para explicar la introducción de los cultos fálicos al servicio de Dioniso. En el mito de las hijas de Preto, aparece el vidente Melampo y libera a las mujeres de su locura por medio de ciertos ritos purificatorios. Melampo, según se cuenta, era especialmente querido por Apolo. Mucho más tarde, en una inscripción de Magnesia, a orillas del Meandro, se nos cuenta cómo se consultó el oráculo a consecuencia de una epifanía dionisíaca; se estableció el culto y se trajeron ménades de Tebas para organizarlo.

Fue Apolo el que venció la epidemia, no oponiéndose ni suprimiéndola, sino reconociéndola y ordenándola: un éxtasis ordenado pierde su elemento peligroso. Eso fue lo que logró realizar el carácter institucional de Apolo, y el hecho basta como testimonio del grado en que la epidemia había penetrado en el pueblo. Una pintura de vaso con figuras rojas, de finales del siglo v, presenta a Apolo y a Dioniso tendiéndose las manos delante del ónfalo de Delfos, rodeados por sátiros y ménades, séquito de Dioniso. Las esculturas de los gabletes terminales del templo de Apolo en Delfos narran la misma historia. En el tímpano occidental, estaba Apolo rodeado por las musas; en el oriental, Dioniso rodeado por las tíadas. Esos grupos confirman el testimonio de Plutarco respecto a la conexión entre los cultos de Apolo y Dioniso en Delfos. Durante los tres meses de invierno, el peán de Apolo se llamaba a silencio y en su lugar se cantaba el ditirambo de Dioniso. Apolo volvía con la primavera; el antiguo día para su epifanía, el séptimo de Bisio, cae en el primer mes de la primavera (en Atenas, Antesterión). Si contamos tres meses hacia atrás, llegamos al primer mes realmente invernal, que en Ate-

nas recibía su nombre de las tormentas del invierno (Memacterión). En Delfos se lo llamaba según las antorchas que se portaban en las orgías de Dioniso: Dadaforio. Ese nombre basta como testimonio de la antigüedad del culto de Dioniso en Delfos. Indudablemente, los nombres de los meses se ajustaron en el siglo VII de acuerdo con el calendario.

Todavía mucho más importantes para nuestra comprensión de la influencia de Apolo sobre el culto dionisíaco son las referencias al tipo de orgías celebradas en Delfos o, más bien, en las cimas del Parnaso. En pleno invierno, las *tíadas* erraban entre las montañas y la nieve, agitando sus tirsos y antorchas con frenesí orgiástico. Pero esas tíadas no constituían un grupo de mujeres presas del éxtasis a quienes pudiera unirse cualquiera que estuviese poseído por el espíritu del dios: era un grupo especialmente elegido para ese culto. Por lo menos en la época de Plutarco, el grupo délfico de las tíadas estaba unido a otro que provenía de Atenas. Indudablemente ese cuerpo no es una institución reciente, pero ilustra el método por medio del cual Apolo logró dirigir el éxtasis. Cuando se introdujeron en Magnesia, sobre el Meandro, las orgías de Dioniso, las ménades tebanas trajeron tres comunidades. En Esparta, hay referencias sobre las once Dionisíacas, y en Élide, acerca de "las dieciséis sagradas mujeres de Dioniso", que cantaban un antiguo e interesante himno cultual dedicado al dios y tenían también otras obligaciones relacionadas con el culto [14].

Podemos dar por sentado que esa limitación de las

[14] L. WENIGER, *Ueber das Collegium der Thyiaden von Delphi*, Program, Eisenach, 1876, y *Das Collegium der Sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis*, Program, Weimar, 1883.

orgías a comunidades oficiales de ménades constituyó el medio gracias al cual Apolo refrenó el éxtasis y encauzó el culto de Dioniso según las líneas de la costumbre atávica. Pero es más difícil decidir si ese culto contenía algo más que los raptos visionarios y extáticos, durante los cuales, en los ritos ya mencionados, los hombres creían haber recibido a la divinidad dentro de sí. Plutarco (*De Iside et Os.*, 364 E y sig.) es la mejor fuente que poseemos respecto al culto délfico de Dioniso; fue íntimo amigo de Clea, la conductora de la comunidad de tíadas, pero Clea estaba iniciada también en los misterios de Osiris. Es de temer, entonces, que épocas posteriores hayan agregado nuevos ritos e ideas. Sobre todo, nos gustaría saber si las ideas de vida y muerte, germinación y decadencia, pertenecieron a Dioniso desde un comienzo y proporcionaron a su culto una significación más profunda. Plutarco habla de un misterioso sacrificio en el templo de Apolo, "cuando las ménades despiertan al dios en la cesta de criba (Λικνίτης, Dioniso niño)". Este rito y esta idea del divino recién nacido, ¿son, entonces, antiguos? Su antigüedad me parece confirmada por nuestro testigo más antiguo, Homero; no hubiera llamado a las ménades nodrizas de Dioniso, a menos que ellas hubieran debido atender y cuidar al niño divino. Dioniso está muerto y enterrado en Delfos; Filócoro habla de su tumba en el templo de Apolo, aunque es un testigo relativamente tardío. El orfismo proporciona una prueba más convincente. Estaba relacionado con el misticismo dionisíaco; desde un comienzo, la muerte y la reencarnación de Dioniso fueron una de sus principales doctrinas.

Las ideas de nacimiento y muerte, germinación y decadencia, que provienen de los cambios de la natu-

raleza, forman la base del culto de Dioniso. Sobre ella se fundaba el misticismo, pero, como todo misticismo, se lo redujo a un segundo plano en el culto oficial, al paso que en la secta órfica siguió libremente su curso y se convirtió en su rasgo principal. Con esos hechos se asocia la opinión de que la creencia en la inmortalidad, en sentido estricto, fue introducida en Grecia por Dioniso. Esto parece dudoso. El renacimiento del culto de los héroes y de las sepulturas tiene mayor relación con la fuerza creciente de la creencia. En el orfismo está estrechamente ligada a la religión dionisíaca mística, pero eso no prueba que el dios la haya introducido. En el culto general de Dioniso, lo más que se puede apreciar con certeza es que el dios estableció una relación con antiguos festivales de almas. En Atenas, el Día de Ánimas, las Antesterias, se convirtieron en un festival de Dioniso, y las Agrianias, un festival de Dioniso en Argos, eran también un festival de almas.

Lo que llamamos esperanza en la inmortalidad es más bien el deseo de una existencia mejor después de ésta; la idea desempeñó un importante papel en la vida religiosa de la época. Podemos darnos cuenta de cómo nace y florece en un culto que es el más famoso de la religión griega: los misterios eleusinos. En este caso tenemos una antigua fuente informativa, el himno homérico a Deméter, compuesto en el Ática en una época anterior a Solón, antes de que Eleusis perdiera su independencia y quedara absorbida por Atenas.

Los misterios eleusinos tuvieron su origen en un festival agrario de época prehelénica, que fue propiedad privada de ciertas familias de Eleusis. La fuerza de los misterios radicaba en que no tenían dogmas, ya que el dogma es la parte de la religión que se pierde con ma-

yor facilidad en los cambios religiosos. En cambio, poseían ciertos actos sagrados que suscitaban el sentimiento religioso, a los que cualquier época podía adjudicar el simbolismo que deseara. Había en ellos un mito que tocaba las cuerdas más profundas de la naturaleza humana y que estaba libre del lastre común que agobia al mito griego. Los ritos demuestran que los misterios fueron en su origen una fiesta de la fertilidad y de la purificación, y que tenían referencias a la siembra del otoño, que estaba muy próxima. El himno a Deméter es en gran parte un cuento explicativo que hace derivar del mito las prácticas del culto. Por eso Deméter, con su aflicción y su búsqueda, se convierte en el prototipo del misto.

Una inscripción de Eleusis relativa a los diezmos de las diosas ordena que se construyan tres graneros subterráneos para el grano almacenado, según la costumbre atávica. Aquí está la clave de la explicación; los misterios, hasta cierto punto, eran paralelos a las Tesmoforias; ambos fueron festivales secretos: éste último, un festival de mujeres, y el otro, un festival celebrado dentro de un círculo exclusivo. Los dos tuvieron relación con la promoción de la fertilidad que emanaría de la semilla que pronto se depositaría en la tierra. Se abrían los graneros subterráneos, se traía a la doncella del grano desde las moradas inferiores, el reino de Plutón, dios de la riqueza, y se la volvía a unir con su madre.

A este conjunto de ideas, en el que ya nos hemos ocupado* (cf. pág. 156), se unió indudablemente en épocas primitivas otro grupo no muy alejado de él: el referente a los dioses del otro mundo en el sentido ordinario. Se consideraba que el descenso de Core dentro de

la tierra era un descenso al reino de los muertos. Se la identificaba con una presumible señora prehelénica de ese reino, Perséfone (el nombre no está explicado, y la forma ática, *Pherséphassa,* es todavía más oscura), y se identificaba a Plutón con Hades; se transfirió a ambos una idea corriente en épocas antiguas y modernas, la de la Muerte que busca a su prometida. Hades se lleva a Core al mundo inferior; allí ella se convierte en Perséfone. El culto agrario entró así en relación con el reino de los muertos, y el mito adquirió por eso un significado más profundo. En el himno a Deméter, aparecen juntos lo viejo y lo nuevo: los últimos versos alaban al hombre feliz amado por las diosas, ya que ellas enviarán, a su casa y a su hogar, a Pluto, que proporciona riquezas al hombre. Unas pocas líneas más arriba leemos: "Bienaventurado entre los hombres de la tierra el que ha visto estas cosas; pero el que no está iniciado ni ha participado de los ritos nunca tendrá esa misma suerte en las frías tinieblas."

La idea homérica de la vacía inanidad del reino de los muertos nunca logró desplazar las ideas más antiguas y más fuertes, provenientes de la madre patria, referentes a la vida después de la muerte. Una época de tanto fervor religioso, en la cual florecieron el culto del héroe y el de la sepultura, no podía escapar al problema del otro mundo. Resultó muy natural que, durante este período, se lo planteara y llegara a ocupar quizás el lugar más prominente. En los misterios eleusinos, las ideas sobre el mundo subterráneo desempeñaron un importante papel; llegaron a ser muy concretas porque los fieles, en sus ritos, sufrían y se alegraban junto con la madre en su búsqueda de la hija arrebatada por el señor del otro mundo. En las *Ranas,* de Aristófanes, en-

contramos la opinión de los iniciados de esa época respecto a su suerte en el otro mundo. En el mundo inferior, el sol brilla solamente para los iniciados que han llevado una vida piadosa; recorren los prados de Perséfone danzando en el coro sagrado del festival de los misterios. En este caso, se ha agregado la exigencia ética de una vida piadosa, pero eso no basta; la iniciación en los misterios es igualmente importante. Con su cinismo característico, Diógenes afirmaba que era absurdo que el ladrón Pateción tuviera después de la muerte mejor suerte que Epaminondas, sólo porque estaba iniciado en los misterios. Da en el clavo, porque eso era lo que realmente ocurría, y la creencia revela la antigüedad de esa idea sobre una mejor suerte en el mundo inferior. No hay razón alguna para suponer que la misma tuviera su origen en el siglo v; muy lejos de ello. La vida después de la muerte es, para todos los primitivos, una repetición de esta vida. Como ocurre con Minos y Orión, lo mismo ocurre con los iniciados: continuarán su antigua vida, seguirán celebrando los misterios en el mundo subterráneo; en eso consiste su santidad. La intensidad de la impresión que provocaba el festival de los misterios se puede medir mejor por la fuerza de esa idea que, a su vez, les prestó una nueva profundidad y un nuevo poder sobre el espíritu de los hombres.

Se ha afirmado que la idea de inmortalidad en los misterios eleusinos está tomada del orfismo. Según los antecedentes que he tratado de aclarar, estoy seguro de que es más probable que la misma idea se haya desarrollado independientemente en dos campos diversos. El orfismo es un movimiento religioso complejo dentro del cual se unen, en una poderosa corriente, los distin-

tos elementos que hasta aquí hemos visto dispersados en diversos campos[15]. Desgraciadamente, resulta sumamente difícil formarse una idea del orfismo durante el período en que surgió. Las fuentes más abundantes datan de los últimos tiempos clásicos. La discusión acerca de una de las principales creaciones del orfismo, la llamada teogonía rapsódica, no está resuelta: no se sabe si se remonta esencialmente al siglo VI a. C. o si pertenece totalmente a épocas posteriores, aunque la primera opción parece ganar cada vez más apoyo[16].

El "famoso Orfeo" aparece mencionado por primera vez, poco antes de las Guerras Médicas, por el poeta Íbico. La constancia más antigua es el friso del tesoro de Sicíone en Delfos, que data de casi mediados del siglo VI, donde Orfeo aparece representado junto a los Dioscuros, a bordo de la nave Argos, con la cítara en la mano. En base a esto, se podría suponer que en esa época Orfeo ya había entrado en relación con el viaje de los Argonautas, y que quizá estemos aquí ante uno de esos viajes de Argonautas órficos que posteriormente aparecen mencionados en gran número. Existe una rica literatura órfica, adjudicada al siglo VI, pero ha quedado muy poco de ella. Entre los poetas, varios llevan el nombre de Orfeo; la mayor parte de ellos pertenece a Sicilia y a la Magna Grecia. También estas regiones fueron durante largo tiempo centros del orfismo,

15 De los numerosos trabajos recientes sobre el orfismo se pueden mencionar JANE HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, caps. 9-12, y O. KERN, *Orpheus* y *Orphicorum Fragmenta*

16 O. KERN, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis*, Dissertation, Berlín, 1888; O. GRUPPE, "Die rhapsodische Theogonie", *NJb*, 1890, Suppl., págs. 689 y sigs. (* Según la opinión que prevalece actualmente, la 'teogonía rapsódica" se compuso en una fecha tardía, pero pudo haber incorporado elementos más antiguos.)

y en eso se revela la relación del orfismo con las doctrinas de Pitágoras. Entre los autores de poemas órficos se menciona también a un pitagórico, Cércops. El otro centro del orfismo fue el Ática; parece que allí fue auspiciado por los Pisistrátidas. Un famoso poeta órfico, Onomácrito, estaba contratado en su corte, pero lo descubrieron fraguando oráculos de Museo y fue expulsado por Hiparco. Píndaro y Polignoto, cuya pintura del Hades en Delfos tiene gran importancia histórica, pertenecen a un período que se extiende hasta más allá de las Guerras Médicas. En la clara atmósfera del siglo v, el orfismo descendió al nivel de una despreciada y popular superstición sectaria, y como tal aparece en Aristófanes; pero los profundos pensamientos que estaban detrás de sus formas grotescas tuvieron el poder de cautivar espíritus superiores, como los de Píndaro y Platón. Ocurre con los órficos lo mismo que con los misterios eleusinos; la creencia mística que encontramos en el período que media entre las Guerras Médicas y la hegemonía de Alejandro probablemente no nació en ese entonces sino que tuvo su origen en la época de la gran crisis religiosa. Dentro de lo posible, sin embargo, confrontaremos nuestras conclusiones con los pocos testimonios que se remontan al período arcaico mismo.

En este caso, por primera vez en la historia de la religión griega, nos encontramos ante un fundador que es también un hombre, aunque sea un héroe mítico, alguien que muere como mártir de su fe destrozado por las mujeres de Tracia. En el mito, Orfeo era un cantor; esto significa que se lo consideraba como la fuente de los poemas sagrados a los que el orfismo remitía sus doctrinas. Se realizaron esfuerzos para investir a esos poemas de la autoridad de la antigüedad —se decía que

Orfeo era anterior a Homero— y los órficos se apoderaron de la épica más antigua modificándola para acomodarla a sus propias intenciones, proceso que aparece una vez más en el cataclismo religioso de la antigüedad tardía. El orfismo es una religión basada en textos sagrados, el primer ejemplo de ese tipo en la historia de la religión griega. Orfeo mismo, como personaje mitológico, es probablemente un producto relativamente tardío de su secta.

A la cabeza de la cosmogonía aparece un principio nuevo, más abstracto, "el Tiempo que nunca envejece" y sólo después de él están el Caos y el Éter. La idea del Tiempo como origen de todas las cosas aparece también en Ferécides, a quien se sitúa comúnmente entre los filósofos, aunque su filosofía sea mítica y mística en alto grado. Al comienzo pone a Zeus (da al nombre una forma insólita para que signifique "lo que vive"), al Tiempo y a la Terrestre [Ctonia]. Luego, en la cosmogonía órfica, el Tiempo formó un huevo de plata en el divino Éter *. En los demás mitos griegos, lo único de este tipo que encontramos es que ciertos personajes mitológicos nacen de un huevo; pero la creación del mundo a partir de un huevo aparece en las cosmogonías de tantos pueblos que no cabe dudar ni un momento de su origen primitivo. Del huevo procedía el primer dios, Fanes, el creador del mundo. En Aristófanes, se lo llama Eros; en otras partes lleva también el curioso nombre de Erecapeo. Los órficos alababan a Zeus como comienzo, medio y fin, pero Zeus adquirió su grandeza al devorar a Erecapeo, tal como devoró a Metis. Pretendía

* No se sabe en qué momento el "Tiempo" apareció encabezando la cosmogonía órfica y tampoco se sabe si proviene de especulaciones zervanistas.

su lugar como conductor, pero pertenecía a una generación de divinidades más recientes. De modo que se utilizó el antiguo tema del cuento popular, y Zeus incorporó en sí mismo al creador del mundo. Todo esto no es sino una evolución posterior de temas cosmogónicos antiguos y bien conocidos; el único rasgo original es el hecho de que se convierta al Tiempo en el primer principio. No estoy en condiciones de decidir si esa idea tuvo su origen entre los persas, como sostienen algunos [17].

En los mitos y también en Hesíodo, sólo existen débiles esfuerzos para inventar una antropogonía, agregada a la teogonía. Es aquí donde los órficos hicieron la contribución más original a la especulación religiosa mística. Con Perséfone, la reina del mundo subterráneo, Zeus tuvo un hijo, Dioniso Zagreo. El padre proyectaba que el niño tuviera dominio sobre el mundo, pero los Titanes lo atrajeron con juguetes, se apoderaron de él, lo destrozaron y devoraron sus miembros; Atena, sin embargo, salvó el corazón y se lo llevó a Zeus, que lo comió; de él nació después un nuevo Dioniso, el hijo de Semele. Zeus abatió a los Titanes con su rayo vengador, que los redujo a ceniza; de las cenizas se formó el hombre, el cual contiene por eso algo de lo divino, que le viene de Dioniso, y algo de lo opuesto, procedente de sus enemigos, los Titanes. En sus rasgos esenciales, ese mito se remonta al siglo VI. Una antigua épica, la Alcmeónida, ya llama a Zagreo el más alto de los dioses; Esquilo lo denomina el hijo de Hades; Onomácrito había mencionado ya a los Titanes como a los autores del crimen contra Dioniso. Platón habla de "la naturaleza titánica", como nosotros hablamos de "nuestro padre A-

[17] R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, págs. 392 y sigs.

dán", de una manera que señala claramente la enseñanza órfica. El aforismo de Heráclito: "El Tiempo es un niño que juega y mueve las piezas; el reino es del niño", se hace comprensible por primera vez a la luz de esa doctrina.

Hay que tomar el mito sobre el crimen de los Titanes contra Zagreo como un cuento etiológico que intenta explicar el rito central de las orgías dionisíacas, el acto de despedazar y devorar al dios encarnado en un animal; con ese rito, sin embargo, el orfismo relaciona indisolublemente el mito del origen del hombre a partir de las cenizas de los Titanes, en las cuales están presentes además partículas del divino Zagreo. El hombre tiene una naturaleza doble, buena y mala, idea que constituye la base necesaria para la doctrina que se construye sobre ella. Para esto, como para cualquier cosa original, es difícil encontrar una explicación genética. Podríamos sugerir que el sentimiento de justicia dio origen al sentido de culpa, cuando las exigencias de la justicia se aplicaron al individuo mismo; podríamos sugerir que el éxtasis religioso, la sensación de que el dios ha morado con el ser humano, dividió la naturaleza del hombre en una parte divina y una humana; finalmente, podríamos señalar la doctrina de la transmigración de las almas y la tendencia al ascetismo que ella trajo consigo. Todas estas posibilidades configuran el medio ambiente en que debió de nacer esa idea, pero no explican su nacimiento. Ella fue la creación de un genio religioso, pero tuvo lugar dentro de un pueblo cuya psicología le permitía reaccionar débilmente frente al sentido de culpa, y estaba envuelta en una mitología que no podía dejar de ser repulsiva para los claros procesos mentales de ese pueblo.

Como los mistos iniciados de Eleusis, los órficos esperaban una suerte mejor en el otro mundo. Los pensamientos de los mistos tomaron una dirección dada por el festival de los misterios; los de los órficos siguieron otra dirección. Su dios, Dioniso, se había convertido ya en el dios del vino, y este elemento desempeñó cierto papel, aunque no considerable, en la estimulación del entusiasmo del devoto. Los órficos imaginaban que la vida de los bienaventurados en el otro mundo era como un banquete de los santos o, traducido literalmente, como un "festín de ebrios". Resulta fácil burlarse de la idea —Platón hace una paráfrasis y la califica de "embriaguez eterna"—, pero sin embargo atrae tan vivamente al hombre natural, que la encontramos todavía sobre las paredes de las catacumbas.

Resultó desastroso que los órficos formaran una secta de la que estaba excluido el resto de la humanidad, y que se creyeran mejores y más devotos que los demás; debieron sufrir la burla y el odio del mundo, y se vengaban en la vida futura por lo que tenían que sufrir en ésta. No cabe duda de que el importante lugar que ocupa en la doctrina órfica la descripción del destino de los no bienaventurados se debe, en última instancia, al sentimiento de antagonismo y mala voluntad que los órficos dispensaban a sus prójimos no convertidos. En este caso también, el punto de partida es la misma antigua creencia en la otra vida como repetición de ésta. Las purificaciones desempeñaban un papel muy grande en el orfismo; los que eran admitidos en la secta se purificaban por los métodos ordinarios, que incluían el frotarlos con harina y barro. Los no purificados ni iniciados vivían en su impureza y lo seguían haciendo en el otro mundo. De ahí vienen las expresiones acuñadas respecto a la

suerte de los no iniciados: yacen en el fango (ἐν βορβόρῳ κεῖται); Aristófanes, en las *Ranas* (145 y sig.), dice que chapotean dentro de "un gran cenagal e inmundicias inagotables". En la idea quedaron incluidos también los conceptos populares acerca del mundo inferior: abismos y extensiones de agua, serpientes, monstruos y apariciones fantasmales, elementos que los órficos no pudieron dejar de adoptar pues concordaban estrechamente con el tipo de mundo inferior que ellos destinaban a sus adversarios, todos los cuales eran los no iniciados.

El testigo más importante para las ideas órficas sobre el mundo inferior es la gran pintura de Polignoto sobre la visita de Odiseo al otro mundo, que estaba en la sala de los cnidios en Delfos y que aparece descripta en detalle por Pausanias. Contiene más elementos que la "Nekyía" de la *Odisea* y es de un carácter bastante diferente. Se puede reconocer en ella la influencia órfica; conocemos por lo menos los títulos de descripciones órficas de viajes al Hades, y de una de ellas Polignoto tomó sus imágenes. Nos encontramos aquí ante figuras populares: el viejo barquero Caronte, que transporta las sombras al reino de los muertos; Ocno, que teje constantemente una soga en vano, porque un asno que está detrás la devora a medida que la trenza; Eurínomo, mitad negro y mitad azul, como un moscón, sentado sobre un pellejo de cuervo, mostrando sus dientes con una mueca a medida que picotea la carne de los miembros de los muertos y sólo deja los huesos pelados. Este demonio devorador de cadáveres da a la muerte un horror concreto, como ninguna otra representación podía hacerlo; indudablemente, Cerbero cumplió alguna vez una función semejante. El artista estaba profundamente saturado por la ola de misticismo. Entre sus figuras incluye fundadores de

misterios: Orfeo, Támiris y Cleobea, que introdujo en Taso los misterios de Deméter. Figuran en el destino de los no iniciados dos grupos que acarrean agua en cántaros rotos. Platón menciona como idea órfica que los delincuentes debían acarrear agua en una criba. Se comprende fácilmente el origen de la idea: el hombre que no se purificó en este mundo no puede purificarse en el otro; acarrea eternamente agua para el baño de la purificación, agua que se le escapa eternamente a través del cántaro roto o de la criba. La repetición se convierte en un castigo.

En Platón, son los injustos los que deben acarrear agua constantemente y en vano, y no los no iniciados. Minos aparece por primera vez no como el rey que juzga a su pueblo, sino como juez del mundo inferior, que decide el destino de los hombres allí llegados. Cuando la suerte del individuo en ese mundo se hizo variar según su vida sobre la tierra, resultó necesario un juez para ajustar cuentas. El mito proporcionó la figura de Minos y el cambio se produjo por sí mismo; lo que me parece dudoso es que ya haya sido órfico. En el orfismo, el juicio se pronunciaba realmente sobre la tierra. El sentimiento de la culpa humana constituye el rasgo original en el mito órfico referente a la creación del hombre, y este sentimiento de culpa acarreó el intento de librarse de ella; los órficos tuvieron tendencia al ascetismo y, como los pitagóricos, se abstuvieron de matar animales. En consecuencia, al ritual se agrega la moral. En su vida, los órficos se sentían no solamente más devotos sino también más justos que los demás. En ellos, la exigencia de pureza ritual se sublimó realmente hasta una exigencia de pureza moral, se cumpliera o no, y por eso remitieron al otro mundo no sólo a los ritual-

mente impuros, los no iniciados, sino también a los moralmente impuros, los criminales. Al obrar así estuvieron en condiciones de incorporar a la doctrina antiguos conceptos, y hemos visto cómo la idea tuvo considerable influencia en el siglo v. Polignoto pintó no sólo a los criminales mitológicos ya conocidos de la *Odisea* —a los cuales agregó Teseo y Pirítoo, que trataron de raptar a la reina del mundo subterráneo—, sino también a un hombre que, habiendo injuriado a su padre, es estrangulado por éste allí, y a otro que había cometido sacrilegio, al cual, como pena, una mujer le vierte veneno dentro. Constituye un simple *ius talionis,* en armonía con las ideas populares, pero el detalle importante señala que todo esto ocurre en el mundo inferior. De aquí nació una idea inevitable: la de ese mundo como lugar de castigo, como infierno en el sentido actual de la palabra [18].

El problema de la justicia y la retribución estaba latente. También los órficos pedían justicia; se sentían mejores y más justos que los demás y, sin embargo, la masa los apartaba y despreciaba. En la concepción común, la retribución era un problema que concernía no sólo al individuo sino a toda la familia. El heredero debía hacerse cargo, además de la herencia material y física, también de la herencia moral de sus antepasados. La raza del injusto y del perjuro cae en desgracia y queda extirpada, pero la del justo persiste y florece. La mano de la justicia vengadora y niveladora no siempre alcanza al criminal, pero su estirpe no puede escapar. Esa solución para el problema de la correspondencia entre culpa y castigo en lo moral podía satisfacer a una época para la

[18] A. Dieterich, *Nekyia.*

cual el individuo existía meramente como eslabón de la cadena familiar; pero todo misticismo es individualista. Sólo el individuo experimenta la beatitud unitiva con la divinidad; un hombre se inicia y se purifica únicamente para sí mismo y no para sus antepasados y sus descendientes. El misticismo debió romper con la antigua idea de la responsabilidad de los descendientes respecto a los pecados de sus antepasados; debió situar el castigo allí donde el individualismo exigió que se colocara, sobre el criminal mismo. Si la retribución no lo alcanza en esta vida, lo hará en la otra. Y, cuando se percibió cuán a menudo el injusto prospera en esta vida, la exigencia de justicia contribuyó a la concepción del mundo inferior como lugar de castigo. La idea encontró apoyo en el pueblo, como se puede apreciar en Aristófanes.

Esa ley de retribución debió de ser suficiente para el pueblo y, en realidad, también para las almas más simples entre los mismos órficos, pero el orfismo enseñaba algo más: la transmigración de las almas, su punto de contacto más evidente con las doctrinas de los pitagóricos. Aparece en los textos órficos de las hojas de oro que, en el siglo III a. C., era costumbre depositar sobre las tumbas en el sur de Italia como pasaporte para el viaje al otro mundo [19]. Un testimonio mucho más antiguo es una notable oda de Píndaro, dedicada a Terón, tirano de Agrigento, que data del año 472. "Los que se complacían en obrar de buena fe comparten una existencia sin lágrimas junto a los que son honrados por los dioses, pero los otros soportan una carga que nadie puede mi-

19 Reunidos por JANE HARRISON, *op. cit.*, Appendix, y A. OLIVIERI, "Lamellae aureae Orphicae" (*Kleine Texte* de Lietzmann, nº 133). (* Resulta dudoso que los textos de las hojas de oro sean órficos en sentido estricto.)

rar. Aquellos que tuvieron valor para conservar su alma lejos de toda injusticia mientras permanecieron tres veces en cada lado, ésos recorren el camino de Zeus hasta la Torre de Cronos, donde las brisas del océano abrazan con sus soplos las Islas de los Bienaventurados. . ." El ciclo de nacimientos no es eterno; existe un término para la prueba de los justos y, si resulta suficiente, pasan a la eterna beatitud. Indudablemente, esto constituye, en realidad, un compromiso entre la doctrina de la migración de las almas y la idea de un reino de los bienaventurados, pero el hecho no disminuye el contenido y la profundidad de la concepción. Esta doctrina constituye la culminación del orfismo, la liberación final del hombre de su herencia titánica a través de la observación de la pureza estricta. En esto estriba el significado superior del ascetismo y de las purificaciones a que se sometían los órficos; como los pitagóricos, extendieron su ascetismo a la abstención de alimento animal. Pero no todos podían llevar ese tipo de vida. El orfismo debió reducirse a una secta y, lo que es más importante, sus ideas religiosas imperecederas sólo pudieron ser propiedad de los espíritus más elevados. No hay que asombrarse de que un Píndaro o un Platón se sintiesen atraídos por ellas.

El orfismo es la combinación y culminación de todos los incesantes y múltiples movimientos religiosos del período arcaico. La evolución de la cosmogonía en un sentido especulativo, con el agregado de una antropogonía que hacía hincapié en la explicación de la mezcla de bueno y malo en la naturaleza humana; el legalismo del ritual y de la vida; el misticismo del culto y de la doctrina; la evolución de la otra vida hacia una visibilidad concreta, y la transformación del mundo inferior en un lugar de castigo al adaptar la exigencia de una retribución

a la antigua idea de que la vida después de la muerte es una repetición de la actual; la creencia en la suerte más venturosa de los purificados y de los iniciados; para todas estas cosas se pueden encontrar en otros ámbitos paralelismos o, por lo menos, sugerencias. La grandeza del orfismo radica en haber combinado todo eso dentro de un sistema y en la incontestable originalidad que pone al individuo, en su relación con la culpa y el castigo, como centro de la doctrina. Pero desde un comienzo el orfismo se consideró a sí mismo como la religión de los elegidos; otros se sintieron rechazados por el disfraz mitológico, fantástico y grotesco con que vestía sus pensamientos. La época siguió otro camino: triunfó la exigencia de claridad y belleza plástica propia del espíritu griego. Las nieblas y figuras nebulosas se disiparon en la atmósfera clara y rarificada del período de gran exaltación nacional que siguió a la victoria sobre los persas. El orfismo descendió al nivel del pueblo, pero persistió allí hasta que el paso del tiempo produjo una transformación y se quebró la hegemonía del espíritu griego después de más de quinientos años. Entonces levantó nuevamente cabeza y se convirtió en un importante factor de la nueva crisis religiosa, la última del mundo antiguo.

CAPÍTULO VII

LA RELIGIÓN CÍVICA

El misticismo trató de elevar a la humanidad hasta el nivel de lo divino y de superar la barrera que las ideas comunes de los griegos colocaban entre dioses y hombres. El legalismo se sintió en todas partes cercado y amenazado por la vigilancia y la ira de los dioses; los griegos llamaron *deisidaimonía* a ese sentimiento. Ambas tendencias tienen raíces populares y se encuentran en oposición con la concepción antropomórfica de los dioses, propia de Homero, que también se había grabado en la conciencia popular; estos dioses establecían la barrera insuperable que el hombre no debe tratar de trascender, pero no eran omnipresentes y se conformaban con la rutina del culto celebrado según la costumbre atávica. "La moderación es lo mejor", dice un proverbio que expresa un rasgo peculiar del carácter griego. La genuina aspiración griega a la moderación fue barrida a un lado durante la lucha por nuevos valores religiosos, pero no se la olvidó nunca. En este período, lucharon por ella hombres sensatos que administraban los negocios de los estados y cuyos esfuerzos estuvieron totalmente dirigidos hacia la

búsqueda de una solución equilibrada y a impedir que los extremismos desintegraran la sociedad. A menudo parecían hablar a oídos sordos —la obra de Solón se derrumbó casi inmediatamente— pero no hay duda de que hallaron apoyo entre los grupos mejores y más sensatos. Al final, además, sus esfuerzos tuvieron éxito: sobrevinieron condiciones políticas más tranquilas y mejores condiciones sociales. Un importante factor que contribuyó a este resultado fue la próspera posición económica en la mayoría de los estados más civilizados, que con razón se asocia principalmente con el gobierno de los tiranos. El cambio decisivo se produjo a raíz del acendrado entusiasmo nacional y de una ampliación de la situación política, que fueron consecuencias de la victoria sobre los persas.

En el plano religioso [1], de esos sabios sólo sabemos que instituyeron una ordenación estatal del culto: indudablemente, Solón no se encontró solo al establecer una legislación sagrada. Para una época posterior, representaron todo un período, "el período de los siete sabios"; estrictamente hablando, no constituyen un espacio de tiempo en particular, sino que expresan más bien cierto aspecto del período y sus aspiraciones. Entre los siete sabios hubo estadistas, y también el primer filósofo, Tales. Se decía que acuñaban su sabiduría en

[1] K. F. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie,* 1857, se puede utilizar solamente como recopilación de material. Existen numerosos trabajos sobre las opiniones religiosas de los escritores griegos, especialmente los trágicos; citamos L. Campbell, *Religion in Greek Literature.* El único intento hacia un enfoque general y moderno es el capítulo de Wide, "Geschichte der Religiosität", en la obra de Gercke y Norden, *Einleitung in die klassische Altertumswissenschaft,* II, 3ª ed., págs. 215 y sigs. Cf. además: J. Adam, *The religions Teachers of Greece.*

aforismos como el ya mencionado, " la moderación es lo mejor". Estos aforismos vivieron en los labios del pueblo y el dios de Delfos los adoptó. En su templo se grabaron algunas de las máximas más conocidas y más expresivas: Μηδὲν ἄγαν, Γνῶθι σεαυτόν; "Nada en exceso", "Conócete a ti mismo." El "Nada en exceso" fue el principio rector de esos hombres en las luchas de la comunidad y constituyó también su programa religioso. Todavía más claro está expresado el principio en el famoso γνῶθι σεαυτόν, en el que, nosotros como Sócrates, vemos una exhortación al conocimiento de sí; pero las palabras significan realmente: "Sabe que eres (sólo) un hombre". Constituía una expresión de la idea de la valla infranqueable entre dioses y hombres, cuya enseñanza constituyó una de las tareas más importantes de Apolo. Pero los que acuñaron la máxima edificaron sobre cimientos menos pueriles que los que podía proporcionar la doctrina antropomórfica de Homero. Se elevaron por encima de la *deisidaimonía* popular y reflexionaron sobre el carácter del mundo y el variable destino de los hombres; les resultaba evidente que se encontraban bajo la guía divina. Pero, al observar las vicisitudes del destino, hallaron en la vida más desdicha que felicidad. Ni siquiera el más poderoso quedaba exento: cuanto mayor su felicidad, mayor su desdicha [2].

Un ejemplo típico es la oda consolatoria que Píndaro envía al rey Hierón de Siracusa durante su enfermedad (*Pyth.*, III, 59 y sig., 81 y sig.):

[2] A. B. DRACHMANN, "Hovedtraek av Graesk Religiösitet" (*Udvalgte Afhandlinger,* 1911, págs. 38 y sigs.).

> Por una merced, los inmortales dan al hombre una doble ración de dolor. Los necios no pueden soportarlo decorosamente, pero sí los de noble corazón, exhibiendo solamente el lado bueno de las cosas... El mortal que tiene presente el camino de la verdad goza con felicidad la suerte que le envían los bienaventurados. Los vientos de las cumbres cambian sus soplos constantemente. Cuando los acompaña con plenitud, la prosperidad no llega muy lejos entre los hombres. Pequeño en lo pequeño, grande en lo grande: así seré. Mi corazón, como mejor pueda, respetará siempre la suerte que le toque.

El trozo constituye un enfoque objetivo de la vida: lo que ella acarrea, la humanidad debe soportarlo; proviene de los dioses, que no tienen ninguna obligación de explicarlo al hombre. Éste debe conocer su debilidad y resignarse a las decisiones de los mismos. Idéntica idea aparece en los dos más antiguos de los dramaturgos trágicos. Esquilo le da un giro personal, al acentuar especialmente la omnipotencia de Zeus. Sófocles dio a la idea su expresión más clara; su Edipo, despeñado desde la cima de la felicidad hacia un sufrimiento indescriptible sin pecado alguno de su parte, ofrece el ejemplo más sorprendente y excelso de la impotencia humana y del destino ordenado por los dioses. El poeta extiende esa concepción al estado, que está tan poco obligado como los dioses a proporcionar explicaciones a los individuos. Antígona pone las exigencias de la religión por encima de las del estado, pero también ella debe sufrir la pena que el estado le impone. Tal fue la doctrina de Sócrates, que la puso en práctica con su muerte.

La concepción era apropiada para los sabios y los reflexivos. Una resignación tal difícilmente pudo haber sido popular, salvo, a lo sumo, como una sumisión medio inconsciente a la necesidad política y religiosa. Resulta significativo que, según esa línea de pensamiento, apenas

aparezca algún dios definido sino que casi siempre se hable de "los dioses", "lo divino", "el *dáimôn*" o de Zeus, a quien Esquilo en especial acostumbra a colocar en primer plano. El antropomorfismo había arrebatado a los dioses esa plenitud de poder ante la cual el hombre se inclina con conciencia de su insignificancia. La idea del poder divino sobrevivió en la concepción del destino inevitable del hombre y halló expresión en las palabras "la divinidad", "lo divino", "el *dáimôn*". Se podía encumbrar en la altura inaccesible que suponía ese enfoque una noción abstracta de los dioses. Ellos gozan de la felicidad completa, del poder total. La transgresión del límite se llama siempre "insolencia" (ὕβρις); el hombre no debe ser tan atrevido como para tratar de elevarse por encima de su suerte mortal. "Hay que pedir a los dioses lo que conviene a un espíritu mortal —dice Píndaro— conociendo lo que está a nuestros pies y la porción adjudicada al nacer. Alma mía, no aspires a una vida inmortal, mas agota tus recursos posibles." Γνῶθι σεαυτόν. Recuerda que eres un hombre, especialmente en las épocas de felicidad, porque en ellas el hombre está más propenso a olvidarse del destino de una vida mortal. Cuando la felicidad ha llegado a su culminación, la ruina está en el lugar más cercano. Son los picos más altos los que el rayo más a menudo hiere. Los hombres no deben subir muy arriba, demasiado cerca de los dioses, como hicieron los tiranos; ellos o su linaje terminaron en la ruina.

No se trata en este caso, como tampoco en épocas más primitivas, de una fundamentación ética de la alegría o del dolor. Estas cosas provienen de los dioses, y los dioses ni explican ni rinden cuentas al hombre. Pero el sentido de justicia, por lo menos de la justicia formal administrada por la ley de la compensación, hace sentir

su influencia. Constituye la fuente de la idea de némesis. La ruina alcanza con la mayor rapidez y la mayor crueldad a los que han llegado más alto. A cada porción de alegría responde la misma porción de dolor: el curso de la historia enseña esa lección. La época tiene ejemplos para ilustrar su tema favorito: Creso, Polícrates, Jerjes, todos ellos príncipes grandes y espléndidos; todos alcanzados por los golpes más tremendos del destino. Pero esto constituye también un apartamiento del espíritu objetivo que toma el mundo tal como es y los cambios del Destino tal como se producen.

Los legisladores del período arcaico trataron de repartir las obligaciones y los deberes sociales de acuerdo con la justicia; hacia ella se dirigieron sus esfuerzos. No podía negarse que el hombre bueno a menudo tenía que sufrir sin culpa, al paso que el malvado moría apaciblemente en posesión de bienes mal habidos. Para una época que no había emancipado al individuo de la cadena familiar, la explicación era sencilla: la posteridad debía hacerse cargo no sólo de la herencia material y física de sus antepasados, sino también de la moral; debía sufrir por sus crímenes. La idea aparece agudamente expresada por Solón: "Uno debe pagar la pena inmediatamente; el otro, más tarde; si no, sus hijos inocentes o sus parientes deben pagarla después". Pero se ha deslizado en forma casi imperceptible una palabra que revela la aparición del sentimiento de que esa doctrina era injusta: "sus hijos *inocentes*". Teognis desea que Zeus arregle las cosas de modo que el castigo alcance al culpable y que los delitos de los padres no recaigan sobre los hijos. Esquilo insiste sobre la justicia con espíritu particular: "Una antigua sentencia afirma que el que ha obrado mal deberá sufrir". En él, la justicia es la justicia venga-

dora: Zeus es su fuente y su guardián. Pero también la idea esquiliana de la justicia está unida a la tradición antigua; como en el pasado, apunta especialmente a la insolencia (ὕβρις) y a los crímenes contra los dioses. Sin embargo, en un conocido pasaje del *Agamenón*, el autor protesta contra la opinión corrientemente aceptada. Sugiere que la ruina no es una consecuencia de la felicidad, sino que el crimen alimenta al crimen; la casa que honra a la justicia siempre prospera. Surge entonces un curioso encadenamiento: el castigo de un crimen consiste en un nuevo crimen que, a su vez, da origen a otro. Ésta es la culpa familiar, según la concibe Esquilo [3].

No resulta sorprendente que una filosofía como la de los Siete Sabios alentara el quietismo. Si el rayo hiere a menudo los picos más altos, conviene habitar en los valles. Hiponacte cuenta que Apolo declaró a Misón el más sensato (σωφρονέστατος) de todos los hombres; posteriormente, se lo incluyó entre los Siete Sabios. La anécdota hace que Solón salga a buscarlo; descubre a un pobre campesino ocupado en componer un arado roto. Misón nos recuerda a otro de los favoritos de Apolo, Clearco de Metidrión; ambos fueron expresiones vivientes de la sumisión que exigía el dios. La famosa conversación entre Solón y Creso, en Heródoto, inculca la misma doctrina. En la historia del ateniense Telo podemos todavía vislumbrar el ideal griego del ciudadano: pudo contemplar prósperos grupos de hijos y de nietos y, en avanzada edad, morir por su país en una batalla victoriosa. Pero no hay que asombrarse de que el hombre saque una conclusión lógica de la filosofía que equilibra una alegría con dos

[3] DRACHMANN, "Skyld og Nemesis hos Aeschylus", *op. cit.*, págs. 9 y sigs.

tristezas; en ese caso, para el hombre lo mejor es no haber nacido, y, en segundo lugar, hallar una hermosa muerte todavía joven. Teognis lo expresa claramente; Heródoto hace que Solón dé un ejemplo con la historia de Cléobis y Bitón. La madre de ellos rogó a los dioses que los recompensaran por su devoción filial, concediéndoles lo mejor que podía ocurrirle a un hombre: se durmieron apaciblemente en un templo y nunca despertaron. Sus estatuas aparecieron en Delfos y llevan una inscripción arcaica que se refiere a esa leyenda. Éste es el profundo pesimismo de los griegos que ensombrece la época más floreciente de su vida nacional. No puede sorprender que haya surgido de la opinión sobre los dioses y el destino de la vida; implica la concepción homérica del reino de los muertos y no las creencias populares, más vigorosas, respecto de los muertos y su existencia ininterrumpida.

Una filosofía tal no constituye sino uno magra sabiduría. Sólo pudo existir porque el hombre no vivió de acuerdo con su doctrina, que no impidió a los griegos gozar al máximo de la belleza de la vida. Sófocles así lo hizo y lo expresó con mayor claridad que nadie. Era un poeta, al paso que los Siete Sabios estuvieron complicados en la administración práctica del estado. Tanto en la narración que hace el poeta del destino conmovedor de los héroes como en los momentos de cansancio del estadista, cuando arregla sus cuentas con la vida y lo embarga un como aborrecimiento ante sus contrastes devastadores, se manifiesta siempre un sentimiento de resignación, de sumisión incondicional a los caprichos del Destino. La amplia obra de Heródoto revela hasta qué punto aun hombres sumamente educados eran incapaces de una concepción sistemática de la vida. Como cualquier individuo del pueblo, cree firmemente en los presagios y en los

oráculos. Cree que los dioses castigan el crimen, por lo menos en una generación posterior, si no antes. Cree en la insolencia (ὕβρις), el típico pecado griego, pero lo cambia en una concepción sobre la envidia de los dioses: los dioses son envidiosos y provocadores. (Drachmann ha llamado a esto, con razón, una antropomorfización de la idea.) Heródoto llega a la cruel noción de que los dioses inducen al hombre a la insolencia para castigarlo en pro del orden moral del universo. Pero, en la culminación de todo esto, tiene ataques de racionalismo jónico, critica los mitos, descarta la intervención de los dioses y abriga la idea de una conexión causal. Heródoto fue una naturaleza receptiva, en la que se reflejan todas las contradictorias tendencias de la época; en ello radican su encanto y su importancia.

Tampoco la sabiduría de los Siete Sabios fue sino una magra sabiduría. El hombre busca no sólo el temor de Dios, sino igualmente la gracia de Dios y su ayuda. "Lo divino" (τὸ θεῖον) era inaccesible a las oraciones y a los sacrificios. La gracia y la ayuda había que buscarlas en los dioses antropomórficos, en los ríos, en los troncos y en las piedras. Para la religión práctica, esa sabiduría significa poco; a lo sumo, constituyó una advertencia para el hombre en el sentido de conocer su propio lugar respecto a los dioses y también respecto al estado, es decir, la enseñanza de la sumisión tradicional al orden divino y humano. Para la crítica intelectual de los sofistas, resultó fácil desbaratar rápidamente esa débil religiosidad. La apasionada defensa que Sófocles hace de ella revela que ya se habían sacudido sus cimientos.

El movimiento que hemos descripto estuvo relacionado con los círculos más refinados: los que aceptaban el mundo tal como era, pero que también meditaban sobre

la vida; los que aceptaban la religión tradicional, especialmente como estaba expuesta en los poemas homéricos, que eran todavía la base de la cultura, pero se sentían rechazados por sus defectos antropomórficos más evidentes. En consecuencia, a medida que el hombre trató de descubrir el poder que gobierna al mundo, los dioses antropomórficos cedieron su lugar a lo "divino" abstracto, o bien, como en Esquilo, nos encontramos con que se exalta aún más la posición de Zeus. Se ha hablado incluso hasta de una religión de Zeus. De hecho, esos hombres se ocupaban en los dioses ordinarios y su religiosidad práctica consistió en mantener los cultos. Fue la única manera de testimoniar su reverencia al poder que gobernaba el mundo. En este aspecto, como en otros, pisaban el suelo de la tradición antigua. El movimiento armonizó admirablemente con los esfuerzos del estadista para instituir un orden social estable. Para ello, hizo falta precisamente lo que prescribía su filosofía: sumisión a los dioses y al estado.

La clave de la vida resultó la resignación; su suma, la observancia del culto tradicional y la obediencia a los mandatos del estado. Una doctrina política de ese tipo constituye una expresión de la solidaridad del estado y la religión. Las formas individuales de la religión que se habían manifestado en los movimientos de la época arcaica no conocieron límite político alguno; por otra parte, la religión griega fue desde un comienzo una religión de la comunidad, y cuando Grecia se desmembró en pequeños estados, se convirtió en una religión de espíritu localista. Los poemas homéricos habían proporcionado a los griegos una concepción universal de los dioses y del mundo, y la enorme popularidad de Homero implantó esa concepción en el espíritu nacional. Junto a esas creen-

cias más universales, pudieron, en realidad, seguir existiendo los cultos regionales y los dioses locales. En caso de necesidad, el legalismo pudo también conciliarse con ellos, pero, en general, los poderosos movimientos religiosos de la época arcaica, y especialmente el misticismo, que da preeminencia al individuo, constituyeron una protesta contra el localismo religioso. En el espíritu de los hombres se había entablado una batalla, por lo menos inconscientemente, entre las religiones universales e individuales por un lado, y las religiones políticas, locales y regionales por otro. El afianzamiento de la autoridad política al sobrevenir condiciones sociales más tranquilas, el crecimiento del entusiasmo nacional después de la guerra contra los persas, fueron factores no menos importantes que contribuyeron a la supresión de los movimientos religiosos individualistas del período arcaico y al triunfo de la religión oficial, con ropaje homérico y con la base del espíritu localista.

El período arcaico fue la época en que se formaron las constituciones, se consolidaron los estados y se fijaron sus límites, y en que las constantes guerras entre ciudades vecinas provocaron una partición en estados menores. En las luchas entre ciudades, el hombre necesitó la ayuda y el apoyo divinos. La Atena de Atenas no podía tomar partido contra la Atena de Tebas como el dios de Moab, Kemosh, podía hacerlo contra Yahvéh dios de Israel, ya que en el espíritu de los hombres representaba la misma diosa en cada caso. Los estados necesitaban paladines divinos, y parece que los héroes se crearon para satisfacer las exigencias localistas a ese respecto. La ciudad representó en teoría un vínculo sanguíneo, y los héroes fueron los antepasados de los ciudadanos, que ayudaban a ellos y no a otros, como los parientes ayudan a sus parientes.

Estaban atados a sus restos mortales y al suelo donde yacían: se levantaban de la tumba y ayudaban a su propio pueblo, a su posteridad. El florecimiento de su culto está relacionado con la evolución del espíritu localista y con la concepción del estado.

Los héroes salen a combatir por su pueblo y participan en persona de la lucha. Los Tindáridas acompañaban a los reyes espartanos al campo de batalla; cuando uno de los monarcas se quedaba en casa, uno de los Tindáridas también lo hacía. Las Guerras Médicas abundan en leyendas de héroes; en la batalla de Maratón, combatieron en las filas de los atenienses el héroe Teseo, que se levantó del suelo en que descansaba, el héroe local Maratón y Butes, el antepasado de la antigua familia de los Butadas. Durante la batalla apareció un hombre vestido de campesino que mató a muchos persas con la reja de un arado. Cuando terminó la batalla, desapareció; posteriormente, el oráculo ordenó que los atenienses honraran al héroe Equetlo. En ocasión de la batalla de Salamina, se fletó un barco a Egina para traer a los Eácidas, Telamón, Áyax y otros. Antes de la batalla de Platea, los atenienses ofrecieron sacrificios a los siete héroes del lugar, según las instrucciones del oráculo. En Delfos, los héroes Fílaco y Autónoo marcharon contra el enemigo, como doscientos años después Hipéroco, Laódico y Pirro marcharon contra los celtas. Los que cayeron en Maratón y en Platea se convirtieron en héroes protectores y recibieron veneración. No puede sorprender que los griegos mismos dijeran de su victoria: "No fuimos nosotros, sino los dioses y los héroes quienes la lograron." La intervención visible sólo se adjudica a los héroes. Antes de la batalla de Leuctra, desapareció del templo de Heracles una armadura; era el héroe que se armaba para marchar

contra los espartanos. En un numeroso grupo de figuras que los tarentinos erigieron en Delfos como prueba de gratitud por su triunfo sobre las tribus nativas, junto a los combatientes estaban representados los héroes Taras y Falanto. Por artificiales que fuesen los héroes de las tribus creadas por Clístenes, un orador pudo, sin embargo, aprovechar la idea para representarlos exhortando a las tribus a la valentía. Un relieve, que describe una escena del culto del héroe, lleva la inscripción "el conductor, el jefe" (ἡγεμὼν ἀρχηγέτης). En Tronis de Fócida se adoraba a un héroe como conductor (ἥρως ἀρχηγέτης), que era de gran ayuda en época de guerra. Algunos decían que era Jantipo, otros lo llamaban Foco, lo cual resulta significativo. Los hombres se vuelven hacia sus antepasados, los muertos. A menudo no sabían cómo se llamaban, pero se les daba cualquier nombre que sirviera. Se adoptaba un nombre vacío, un nombre epónimo como Foco, o se elegía uno del amplio repertorio de nombres de héroes que proporcionaban Homero y los mitos.

A veces se trataba de ganar el favor de los héroes de una región que se quería conquistar. Por eso los atenienses, obedeciendo al oráculo, cercaron un lugar y lo consagraron como santuario a Éaco antes de iniciar las operaciones contra Egina. Una ciudad podía enviar sus héroes para ayudar a sus amigos. En la lucha entre Crotona y la Lócrida Epicefiria, los de esta última ciudad, en virtud de su amistad con los locrenses de Opunte, llamaron en su ayuda al Áyax locrense; los espartanos les enviaron los Tindáridas. Cuando los tebanos entraron en conflicto con los atenienses, poco antes de las Guerras Médicas, pidieron ayuda a los de Egina, que les enviaron los Eácidas, pero cuando la guerra se vol-

vió contra los tebanos, éstos devolvieron los Eácidas y pidieron hombres en su lugar.

Los héroes están atados a sus tumbas y a sus restos mortales. No hay duda de que, a través de Homero, no sólo los mitos divinos sino también los heroicos se convirtieron en propiedad común, pero los dioses lo fueron de manera bastante diferente que los héroes. Un héroe está unido en el culto a un único lugar, su sepultura. Si se le atribuyen varias, surge la discusión respecto a cuál es la real; respecto a los lugares de los cultos divinos, cualquier duda de este tipo sería absurda. Si el héroe no es local, se lo convierte en tal. No se puede saber a cuántos héroes, que fueron en su origen figuras legendarias sin referencia local, se les adjudicó sepultura en este período. A Edipo se le adjudicaron cuatro.

La vitalidad de la creencia se revela en la anécdota de que las cenizas de Solón se esparcieron sobre Salamina para que sus restos no pudieran separarse del suelo de la isla, sino que quedaran allí para siempre y conservaran para Atenas la tierra que él había conquistado. Si los héroes quedaban en suelo extranjero, no podían hacerse presentes para aconsejar y ayudar cuando se los llamaba, de modo que, si sus restos estaban alejados, había que traerlos al hogar. Se los enviaba a buscar y se los trasladaba, como las reliquias de los santos. El oráculo de Delfos advirtió a los espartanos que debían descubrir los restos de Orestes y sacarlos de Tegea, para poder vencer a los arcadios. Los atenienses repatriaron desde Esquiro los restos de Teseo y establecieron un suntuoso culto a su héroe nacional[4].

Los dioses se comportaban de manera bastante dife-

[4] F. Pfister, "Der Reliquienkultus im Altertum", *RGVV*, V.

rente. Se afirmaba que abandonaban una ciudad conquistada dejando sus templos y altares; los héroes, en cambio, estaban relacionados indisolublemente con el suelo en que yacían. Sólo mucho tiempo después, cuando ya se resquebrajaba la antigua religión, renació la idea homérica según la cual los dioses marchaban al campo de batalla a la cabeza del ejército, como lo hizo Poseidón en la batalla de Mantinea en el año 249 a. C., y Asclepio, según Isilo, contra Filipo de Macedonia, cuando éste atacó a Esparta en el año 338 a. C.

Podemos advertir con qué urgencia los estados griegos necesitaban la ayuda de los héroes, y comprender por qué el florecimiento de esos cultos pertenece a la época en que los estados se estaban formando. Podemos apreciar, además, que la canonización de nuevos héroes y el ordenamiento del culto correspondiente pudieron proporcionar un amplio campo de actividad para Apolo, el portavoz de la autoridad divina. También los emigrantes que se establecían en tierras extranjeras, a las que no podían transportar sepulturas de antepasados, sintieron la necesidad de poseer héroes. La satisficieron en parte acudiendo a las conocidas figuras de la mitología, y a este hecho se debe la popularidad de los mitos que cuentan cómo los héroes de Troya vagaron por las costas del Mediterráneo. Pero esos héroes no bastaron, y por eso finalmente quedó establecida la costumbre de sepultar en la plaza de la colonia al jefe de la expedición y honrarlo como héroe protector después de su muerte.

A la luz del espíritu localista y sobre el fondo de las luchas que sirvieron para establecerlo, resulta fácil comprender por qué floreció con tanto vigor el culto del héroe. También el espíritu localista necesitó una expresión religiosa, y ese sentimiento fue tan fuerte, estuvo en re-

lación tan estrecha con el ideal del pueblo griego, que desafió a Homero, a Apolo y a Orfeo.

Los héroes eran considerados como antepasados. En las leyendas, eran príncipes, como Áyax en Lócrida y los Eácidas en Salamina. Sus hazañas constituían la primitiva historia del pueblo; esto era evidente y los griegos nunca dudaron de ello. Y por eso los derechos del pueblo a su tierra y a su suelo dependían, en última instancia, de los héroes, a menos que los individuos se contentaran con la posesión real sin tratar de establecer título legal alguno. Pero en las disputas sobre límites hacía falta un título de ese tipo. Las guerras entre ciudades se reflejaron en los mitos y fueron trasladadas al período mítico: la lucha entre Atenas y Eleusis se refleja en la lucha mítica entre Eumolpo y Erecteo, en la cual las hijas de Erecteo se sacrificaron por su ciudad natal, motivo legendario muy difundido.

Existe, en consecuencia, una mitología política. En la antigua Grecia, desempeñó en las aspiraciones territoriales de los estados casi el mismo papel que los derechos de nacionalidad desempeñan en nuestro propio siglo. La influencia de la política en la mitología no fue pequeña. Ya estaban establecidos los grandes ciclos legendarios, pero podían alterarse sus detalles, y esa reelaboración y alteración con fines políticos se aprecia con mayor claridad en el relleno mitológico, las genealogías. Atenas y Mégara reclamaban a Salamina y tomaron como jueces a los espartanos. Éstos adjudicaron la isla a Atenas porque, en el "Catálogo de las Naves" de la *Ilíada,* Áyax coloca su nave junto a las de los atenienses. Se dice que Solón señaló a los jueces que los hijos de Áyax, Fileo y Eurísaces, habían obtenido derechos de ciudadanía en Atenas y habían vivido en Brauron y Mélita. No se hicieron ob-

jeciones al método en sí, pero resulta significativo que los de Mégara, para refutar los argumentos de los atenienses, afirmaran después que Solón o Pisístrato habían interpolado esos versos en la *Ilíada* *. Atenas trató de incorporar a su territorio también a Mégara; lo logró durante un corto tiempo hacia el año 460, pero mucho antes se había realizado un intento semejante. Pisístrato conquistó Nisea, el puerto de Mégara. A este estado de cosas corresponde la leyenda de que el rey Pandión de Atenas, al dividir el reino entre sus cuatro hijos, entregó Mégara a uno de ellos, Niso, epónimo de Nisea. El atentado de los pelasgos contra las doncellas del Ática, contado por Heródoto, constituye la justificación de Milcíades al ocupar Lemnos, donde habitaban los pelasgos. En realidad, el tema principal de la historia de Heródoto, la lucha entre Grecia y el Este, está apoyado sobre las luchas míticas relacionadas con Medea y Helena.

Heracles se convirtió en un héroe dórico en particular, sobre todo como base para la estrategia y las pretensiones políticas de los dorios y no tanto como representante del ideal dórico de hombría. Homero cuenta que Zeus le prometió el dominio sobre todos los pueblos vecinos, pero que Hera transfirió la promesa a Euristeo por medio de un ardid. La conquista del Peloponeso por Heracles y sus descendientes refleja la conquista dórica de ese territorio y, al mismo tiempo, proporciona a los conquistadores un título para su ocupación. En su origen, las leyendas tenían relación con el mismo Heracles; toda una serie de ellas parte de los mitos comunes sobre el

* Los medios religiosos empleados para anexar Salamina a Atenas son muy esclarecedores; ver mi artículo "The New Inscription of the Salaminioi", *Amer. Jour. of Philol.*, LIX, 1938, págs. 385 y sigs.

héroe, en los cuales cumple las hazañas por su propio esfuerzo. En esa serie se lo coloca a la cabeza de ejércitos, conquista países y establece reyes. El mito sobre la lucha a las puertas del reino de los muertos se transforma, en virtud de la semejanza de las palabras, en la lucha por la ciudad de Pilo; Heracles mató a todos los hijos de Neleo, excepto a Néstor. Con esto se indica evidentemente a la última Pilo, en Mesenia, que pertenecía a Esparta. Posteriormente, el héroe entró en campaña contra Esparta, mató a Hipocoón, que había expulsado a su medio hermano Tíndaro, y restableció a este último. Luego se volvió contra los eleos, que habían apoyado a Esparta, y estableció allí a Fileo como rey. Pero, cuando hubo que ordenar la cronología mitológica, Heracles mismo no podía desempeñar ningún papel, porque pertenecía a un período anterior a la guerra de Troya. En la cronología legendaria, los acontecimientos están datados a partir del año de la caída de Troya, pero, como la invasión dórica tuvo lugar después, se la adjudicó a los descendientes de Heracles en la tercera generación. El lugar predominante de Argos en el período más antiguo se refleja en la leyenda de que el mayor de los Heraclidas, Témeno, se convirtió en rey de Argos; además, esa leyenda se elaboró principalmente en Esparta. Constituye un intento de justificar la conquista espartana de Mesenia el mito según el cual el segundo de los Heráclidas, Cresfonte, por medio de un recurso deshonesto en la adjudicación de la tierra conquistada, obtuvo para sí la mejor parte, Mesenia, y en cambio Aristodemo debió contentarse con Laconia.

Otra formación mitológica similar encaja perfectamente dentro del período histórico y expresa el sentimiento nacional de los arcadios, recién despertado, cuan-

do gracias a Epaminondas se liberaron del yugo de Esparta después de la batalla de Leuctra. Erigieron en Delfos un grupo de estatuas en el que aparece la progenitora de los arcadios, Calisto, su hijo, el epónimo Arcas, y los hijos de éste, Élato, Afidas y Azán, epónimos de las tres grandes tribus arcadias. Pero, además de éstos, aparece otro hijo de Arcas y de su segunda mujer, Laodamia, la hija de Amiclas. Se lo llama Trifilo y constituye simplemente un epónimo para la región costera del oeste, Trifilia, cuyos habitantes estaban relacionados con los arcadios y tuvieron gravitación entre ellos, aunque durante mucho tiempo se hallaron subordinados a Élide. Después de la batalla de Leuctra lograron su independencia y se unieron contra Élide a los arcadios. Además, el único que menciona a Trifilo es el arcadio Polibio de Megalópolis. Los arcadios lo introdujeron en la genealogía de sus héroes para reforzar sus pretensiones sobre esa región y para repudiar las pretensiones de Élide [5]. Bajo el dominio de Roma, cuando había que solucionar las disputas con palabras en vez de armas, reaparecen los antiguos argumentos. En la época de Tiberio, cuando lacedemonios y mesenios pleitearon ante el senado romano sobre una región en el Taigeto, los mesenios apoyaron sus pretensiones refiriéndolas a la antigua distribución entre los descendientes de Heracles.

En épocas posteriores, en general únicamente se pudieron modificar las genealogías. Se lo hizo en interés no sólo de los estados sino también de las familias; cuando Tisámeno, el adivino eleo de la famosa familia profética de los Yámidas, se convirtió en ciudadano espar-

[5] H. Pomtow, "Ein arkadisches Weihgeschenk in Delphi" *AM*, XIV, 1889, págs. 17 y sigs.

tano y se estableció en Pítane, cerca de Esparta, se convirtió a la heroína Pítane en el primer antepasado de los Yámidas [6]. Los señores helenísticos utilizaron este útil método para embellecer sus linajes; cuando el rey Pirro se casó con una hija del tirano Agátocles de Siracusa, llamada Lanasa, su historiador real, Próxeno, dio a Heracles una hija del mismo nombre. Se la convirtió en esposa del antepasado de la casa real, Neoptólemo-Pirro, y desplazó a la antigua consorte, Andrómaca [7]. El mejor ejemplo de la aplicación de la mitología al servicio de los intereses políticos está dado por la manera en que los romanos utilizaron la leyenda de su origen troyano como punto de conexión político, primero en Sicilia y luego en Grecia. Cuando el senado intervino en el año 250 a. C. a favor de los acarnienses, les recordó que sólo ellos entre todos los griegos no habían tomado parte en la expedición contra la ciudad madre de Roma. En la paz con Macedonia, en el año 204, los romanos permitieron que la minúscula ciudad de Ilión ocupara un lugar a su lado en el tratado.

Existen casos excepcionales en que el espíritu localista no logró una victoria completa y rotunda. Podía ocurrir que lugares de poca importancia se unieran para formar un estado mayor. De esta manera nació Atenas, el estado unitario más grande de Grecia: surgió de la unión de las muchas ciudades más pequeñas del Ática, que alguna vez fueron independientes. En esta región todavía podemos discernir de qué manera la religión y los cultos locales ayudaron a la estructuración del estado

6 WILAMOWITZ, *Isyllos von Epidauros*, págs. 162 y sigs.

7 M. P. NILSSON, "Studien zur Geschichte des alten Epeiros" (*Lunds Universitets Aarsskrift*, VI, 1909, nº 4), pág. 30.

único [8]. El culto de Apolo parece haber estado reducido principalmente a la costa oriental; la nave sagrada que se enviaba a Delos zarpaba de Prasias, en la costa oriental del Ática, aún después que Atenas se hizo cargo de esa sagrada misión, ya que ése era el antiguo punto de partida. En Braurón existía un famoso culto de Artemisa; tuvo una rama en la Acrópolis de Atenas, y cada cuatro años una procesión ceremonial iba de Atenas hasta Braurón. Las Tesmoforias atenienses estaban ampliadas con un festival en Hálimo, cuyo día se contaba como el primero del festival mayor. Cuando Eleusis se incorporó a Atenas, los atenienses tomaron a su cargo los misterios y los colocaron bajo su propia protección. Los misterios menores de Agras, un suburbio de Atenas, quedaron relacionados con ellos y al culto se le adjudicó una rama en la misma Atenas, en el Eleusinión, al pie de la Acrópolis. En la gran procesión de Iaco, los objetos sagrados se llevaban a Atenas y luego se los devolvía a Eleusis. El dios de la tragedia, Dioniso Eleuterio, fue llevado a Atenas desde Eléutera cuando esa vecina ciudad beocia se incorporó a la metrópoli. Estos ejemplos no agotan la lista de cultos trasladados desde lugares pequeños a Atenas, o de cultos a los cuales se adjudicó una rama en esta ciudad para imponer el sello religioso sobre la obra de unificación. Durante su época de grandeza, los atenienses trataron de elevar su posición convirtiendo el culto eleusino en el culto común de toda Grecia. Exhortaron a todos los griegos a pagar diezmos a las diosas de Eleusis, tal como lo hacían ellos mismos y sus aliados. El mito según el cual Deméter envió a

[8] WIDE, *op. cit.*, 2ª ed., págs. 217 y sigs. (el pasaje aparece omitido en la tercera edición).

Triptólemo a difundir por el mundo la agricultura y las bondades de la vida civilizada siempre expresó, para ellos, la idea de esa posición rectora en la civilización sobre la cual tenían bien fundados derechos.

Lo mismo ocurrió en otros lugares. La ciudad de Patrás nació de la unión de tres lugares: Aroe, Antea y Mesatis. En el festival de Dioniso se paseaban imágenes de Dioniso Areo, Anteo y Mesatis hasta el templo de Dioniso Esimnetes en la ciudad. Artemisa Triclaria, la Artemisa de tres distritos campesinos, recibe su nombre de la unión de los mismos. Se dice que los del pueblo de Cícico, cuando obligaron con las armas a los habitantes de Proconeso a unirse a ellos, se llevaron una imagen de la Madre Dindimena. El proceso se repitió en el año 370, en que cierto número de pequeñas ciudades arcadias se unió en la "Gran Ciudad", Megalópolis. Se estableció allí un santuario dedicado a Zeus Liceo que, como la cima del monte homónimo, no debía ser hollado por el pie humano. Una estatua de bronce de Apolo Epicurio fue llevada a la ciudad desde su famoso templo de Basas, cerca de Figalia. En la vecindad se adoraba a Pan Sinoeo, que también fue trasladado a Megalópolis. A Pan Escolitas se lo trasladó desde un cerro de ese nombre. Resulta perfectamente claro en estos ejemplos de qué manera se trataba de concentrar y confirmar la formación de un estado por medio de la concentración de los cultos. En la época en que se fundó Megalópolis, el recurso había perdido gran parte de su antiguo poder, pero cumplió muy bien su función en la consolidación del Ática. No podemos rehusar nuestra admiración al desconocido estadista que, con ayuda del culto, adquirió para Atenas un territorio mayor que el que

más tarde pudiera poseer cualquier otro estado griego y estableció así los cimientos de su futura grandeza.

Una unidad entre estado y religión, tal como la que encontramos en Grecia, nunca existió fuera de allí. La tendencia religiosa individualista, que no reconoce supervisión estatal y no tiene nada que ver con límites territoriales, trató de romper esa unidad pero no lo logró. Estaba demasiado arraigada: el estado y la religión eran una sola cosa, y el origen de ambos lo explica. Su unidad constituía una antigua herencia, y esto resultaba muy patente, ya que los estados griegos eran pequeños. Estaban edificados sobre las ideas de parentesco y de familia, y cualquiera de ellos tenía un antepasado mitológico del cual se suponía que descendían sus ciudadanos; de ahí que surjan una gran cantidad de epónimos sin importancia, especialmente en las genealogías mitológicas. Cuando la población se redistribuyó en grupos nuevos con bases diferentes, se adjudicó a éstos una relación sanguínea ficticia. Clístenes, por ejemplo, adjudicó héroes áticos como epónimos y antepasados ideales a sus *phylái* (tribus), nuevas y totalmente artificiales. El culto en el que aparece expresada con mayor claridad la idea de estado, el del hogar estatal en el Pritaneo, la sala de asamblea de las autoridades, contiene una imitación directa del centro del culto familiar, el hogar de la casa.

La monarquía patriarcal constituyó el orden más antiguo de la sociedad. En condiciones primitivas, el rey fue también el principal sacerdote, el guardián supremo de la religión dentro de su estado, como lo era el padre dentro de su familia. La casa real también tenía sus cultos familiares, pero existieron otros que se trasmitieron al rey en virtud de su función como ca-

beza del estado. Cuando se derribó la monarquía y ocuparon su lugar autoridades republicanas, elegidas por votos o por suertes, ellas asumieron las funciones civiles y sagradas del rey. La religión es siempre conservadora y por eso se dio el nombre de rey, aún en épocas históricas, a la autoridad sagrada más alta del estado, no sólo en Atenas, donde el segundo arconte tenía el nombre de rey, sino también en muchas otras ciudades. Pero el así llamado rey era un servidor común de la república. De esa manera, el culto practicado por el rey pasó a manos del estado republicano, y el organismo normal del estado, la *ekklêsía* o asamblea popular, ejerció el derecho de control sobre él. Un par de ejemplos revelan que se estableció para los asuntos sagrados un régimen especial de procedimiento. En Atenas, esos problemas se trataban en las dos últimas asambleas ordinarias del mes, y se tienen referencias de que en Argos existió una asamblea popular para asuntos sagrados.

Los órganos del estado republicano asumieron no sólo las funciones religiosas que pertenecieron al rey como cabeza de la nación, sino también sus cultos familiares. El estado heredó los derechos de la familia sobre el individuo, tanto en el plano político como en el plano religioso. El afianzamiento del poder estatal en el período arcaico se logró por medio de la supresión del dominio arbitrario de la nobleza, es decir, de las grandes familias. Cuando las pequeñas ciudades del Ática, por ejemplo, se unieron en un solo estado, esas familias debieron someterse a restricciones en cuanto a su poder sobre los cultos, lo mismo que en otros problemas. Así como el conocimiento de las tradiciones legales todavía no escritas que gobernaban la vida civil había sido alguna vez posesión exclusiva de la nobleza, así también,

en su origen, el conocimiento del culto y de la religión, de las leyes sagradas, estuvo exclusivamente limitado a sus miembros. Y en este aspecto las prerrogativas de los nobles sobrevivieron al cataclismo provocado por la democracia. En Atenas, los intérpretes de las leyes sagradas fueron siempre miembros de la nobleza, aunque los eligiera el pueblo o los designara Delfos[9].

Junto a las viejas casas, en que se mantenía vivo el antiguo sentido de la familia, sus tradiciones e ideas, crecieron nuevos elementos de la población que carecían de esas antiguas tradiciones familiares. Durante el período arcaico llegaron a participar del gobierno, y en épocas posteriores dirigieron en ocasiones el estado. Se avecinaba la tormenta, que estalló en la primera lucha política por privilegios religiosos.

El pueblo carecía de linaje, de culto heredado; según la nobleza, ni siquiera tenía dioses, ya que no poseía cultos familiares. En los asuntos religiosos, la gente común dependía de las casas nobles; como a los esclavos, les estaba permitido tomar parte en los cultos familiares de sus amos, pero ese permiso se concedía o se negaba a discreción de la nobleza. Ésta, si lo quería, podía también excluir a todos los extraños. Así ocurría, por ejemplo, con el culto privado de los Eumólpidas, los misterios eleusinos; pero en este caso se trata de un culto secreto que por excepción se desarrolló a partir de ritos familiares que alguna vez estuvieron limitados a cierto círculo determinado por la voluntad de la familia. Las reformas democráticas de Clístenes barrieron con la posición privilegiada de las familias nobles res-

9 A. W. Persson, "Die Exegeten und Delphi" (*Lunds Universitets Aarsskrift*, XIV, 1918, nº 22).

pecto a los problemas del culto y de la religión. La base del antiguo estado familiar era la *fratria* (φρατρία); las fratrias se estructuraron en cuatro *tribus* (φυλαί), a la cabeza de las cuales había reyes tribales (φυλοβασιλεῖς), elegidos entre la nobleza. En épocas posteriores, las distintas fratrias tenían organizaciones internas y cultos diferentes. Posteriormente, cada una se dividió en comunidades culturales (θίασοι, *tíasos*). En el período anterior a Clístenes, estaban formadas, en parte, por una familia noble, que constituía su núcleo, y, en parte, por un sector de la población asociado a la familia como participante de su culto (ὀργεῶνες). El primer paso consistió entonces en obligar a la fratria a admitir tanto a los miembros de la familia como a los *orgeônes* (copartícipes del culto), subalternos religiosos de la familia [10]. De esta manera se aseguró al pueblo su participación en la religión y en el culto, y ya no quedó excluido según el capricho de las familias nobles. Clístenes fue más allá: barrió con el cimiento mismo del antiguo orden al abatir el poder predominante de la nobleza en la organización elemental de la sociedad. Permitió que subsistieran las fratrias, pero sólo como una especie de comunidad eclesiástica que tenía la obligación de celebrar ciertos cultos y de llevar las listas de los ciudadanos. En ese arreglo, la condición fue naturalmente que ningún ciudadano quedara excluido de las fratrias. La comunidad cívica se estructuró sobre una base recién creada, el *demo* (δῆμος). Un demo se formó como municipio; la participación en él dependía de la residencia dentro de su área, y de esta manera se destruyó la diferencia de privilegios entre la nobleza y el pueblo. Los demos se unie-

[10] Ley citada por FOCIO en el artículo ὀργεῶνες.

ron formando nuevas *phylái*, en número de diez, cuyos nombres correspondían a héroes áticos. Pero la idea de comunidad como vínculo de sangre dominó toda la antigüedad; el principio geográfico se aplicó solamente en la primera formación de los demos; posteriormente, el derecho de participación en ellos no dependió del lugar de residencia, sino del nacimiento, de modo que los descendientes de alguien que en la época de Clístenes hubiera vivido, por ejemplo, en Eleusis, pertenecerían por los siglos al demo de Eleusis, cualquiera fuese el lugar donde habitaran.

La democracia no podía permitir que nadie quedara fuera de la organización estatal del culto. Asumió o abatió los antiguos cultos familiares y transformó, dentro de un espíritu democrático, la antigua organización cultual que había descansado sobre la familia. Ese fenómeno resultó tan común que Aristóteles, en la *Política* (VI, 4, 1319 *b*) describe como una de las reformas usuales que tienden a promover la democracia la creación de varias tribus y fratrias y la mezcla de los cultos privados, es decir, de los cultos familiares, de modo de disminuir su número y hacerlos accesibles a todos. Como ejemplos, cita no sólo la reforma de Clístenes, sino también el establecimiento de la democracia en Cirene. El tirano Clístenes de Sicione, que parece haber pertenecido a la desplazada población nativa, denominó burlonamente a las tres tribus dóricas según nombres de animales (cerdos, asnos, lechones); a su propia tribu la llamó "jefes del pueblo" (Ὑᾶται, Ὀνεᾶται, Χοιρεᾶται, Ἀρχέλαοι). Inscripciones de Argos nos revelan cierto número de nombres de fratrias que pertenecen evidente-

mente a una transformación democrática [11]. Algunos parecen ser nombres locales; en este caso también se utilizó la división sobre una base geográfica como recurso democrático para abatir el poder de las familias. Resulta curioso que en el antiguo reino de Agamenón tres fratrias lleven nombres relacionados con Odiseo y su raza, que no tiene relación alguna con Argos.

A menudo, la lucha entre las familias y el estado respecto a los cultos terminaba con un compromiso: el culto se convertía en propiedad estatal y resultaba accesible a todos, pero la familia quedaba a cargo de él; el sacerdote o la sacerdotisa se elegía entre la familia que lo había poseído en su origen. En Atenas, ocurre a menudo que los investidos de la función sacerdotal de determinado culto están limitados estrictamente a una cierta familia: las sacerdotisas de Atena Políade y los sacerdotes de Poseidón-Erecteo, por ejemplo, se tomaban de la antigua familia de los Butadas. Resulta muy tentador suponer que la familia que poseía como herencia el sacerdocio de la antigua diosa cívica ateniense y del representante mitológico de los reyes micénicos haya sido alguna vez la antigua casa real de Atenas, aunque la casa real de la leyenda sea diferente. Además, en otros cultos recién establecidos o estructurados, el sacerdote puede ser elegido por el pueblo; por ejemplo, el documento correspondiente al ordenamiento del culto de Atena *Níkê* hacia la mitad del siglo v prescribe que la sacerdotisa será elegida por la asamblea popular entre todas las ciudadanas de Atenas. En los problemas relativos al culto, aún más que en otros asuntos, los atenienses revelaron la moderación que los hizo famosos.

11 *Bull. de corr. hellénique*, XXXIII, 1909, págs. 171 y sigs.

No destruyeron todos los vínculos tradicionales que los unían a épocas anteriores, lo que constituyó una fuente de robustez en la esfera de la religión.

En otros lugares, existió una tendencia mucho más radical. En las ciudades jónicas se acostumbraba a entregar la función sacerdotal al mejor postor; en Éritras, por ejemplo, existe una lista de más o menos cuarenta sacerdotes elegidos de esa manera. El sacerdote puede recibir considerables retribuciones, según la popularidad del culto; goza de ciertos emolumentos por cada sacrificio y le pertenecen ciertas partes de los animales sacrificados, como la piel. El estado, al dar en arriendo la función, volcaba a su propio tesoro gran parte de esos honorarios. Al obrar de esta manera, pudo pensar que actuaba con cordura y quizá equitativamente, pero en realidad demostraba haber perdido todo respeto por la religión al utilizar su control sobre el culto como medio para obtener provecho pecuniario. Ésta constituyó la última fase de la religión griega estatal: se la secularizó y profanó en interés del estado. Para las aspiraciones del corazón humano, una religión de ese tipo no tenía nada que ofrecer.

Desde un comienzo, los esfuerzos para democratizar el culto se dirigieron con deliberada intensidad contra ese aspecto del mismo en que las familias nobles y prósperas consideraban un timbre de honor exhibir el mayor lujo posible: las costumbres funerales y el culto de la sepultura. Los llamados vasos del Dípilo, en Atenas, vasos sepulcrales del siglo VIII, describen las suntuosas procesiones funerales de ese período. El muerto descansa sobre un carruaje cubierto de tapices y está acompañado por grandes grupos de plañideros y plañideras. Los juegos formaban parte de la ceremonia fúnebre: hileras

de carros de carrera testimonian esas costosas diversiones. Los restos hallados en las tumbas de ese período no tienen mayor importancia; eso resulta bastante natural, ya que las ofrendas fúnebres se quemaban con el cadáver y los costosos materiales que constituían la mortaja se entregaban a las llamas junto con él. El sentido del honor y de la posición social, que impulsa al hombre a realizar los mayores sacrificios, dio origen a una exhibición ostentosa, que sólo podían permitirse las familias grandes y ricas. No puede sorprender que el pueblo la considerara como prueba del orgullo insolente de las mismas, y comparara esa ostentación con su propia pobreza. Los legisladores moderados debieron convenir en que se trataba de un gasto innecesario y perjudicial, que consumía grandes sumas capaces de tener mejor destino.

La restricción de esa ostentación en las costumbres fúnebres comenzó en época muy temprana. A la mayor parte de los legisladores —Licurgo, Carondas, Pítaco, Díocles de Siracusa— se le atribuyen leyes en ese sentido. De Solón poseemos mayores detalles. Prohibió la antigua práctica en virtud de la cual las plañideras se laceraban el cuerpo. Se acostumbraba que los cantores entonaran un canto fúnebre en el que se alababa al muerto, y se había estructurado una forma técnica para ese canto (un ejemplo aparece ya en Homero, cuando se llama a los cantores junto al féretro de Héctor); Solón también lo prohibió. Tampoco se podía sacrificar un buey como ofrenda fúnebre, y no se debía envolver al muerto en más de tres mortajas. Las leyes de Solón revelan que anteriormente se acostumbraba que las plañideras entonaran endechas durante los funerales junto a las tumbas de los demás miembros de la familia; se prohibió también esa costumbre. Este último decreto consti-

tuyó un golpe directo contra el culto de la sepultura, trasmitido desde los antepasados hasta su posteridad, en el cual se expresaba el sentimiento familiar de la nobleza. Indicaciones similares aparecen en una inscripción de Delfos que data más o menos del año 400 a. C. Aquí aparece también la prohibición de repetir el canto al día siguiente del entierro, al décimo día después del mismo o en el día del aniversario. Sólo los parientes más cercanos debían tomar parte en el canto junto al lugar de la sepultura, y la procesión fúnebre debía pasar de largo en silencio [12]. En algunas inscripciones se conservan varias leyes posteriores que imponían la simplicidad de los ritos sepulcrales por medio de prescripciones aún más estrictas. Los filósofos siguieron el ejemplo en su legislación ideal y cuando uno de ellos, Demetrio Faléreo, gobernó a Atenas poco después de la época de Alejandro Magno, puso en práctica esos preceptos. Al hacerlo, dio el golpe de gracia a la dispendiosa elegancia que las familias atenienses se complacían en exhibir en los monumentos funerarios, esas obras de arte que todavía podemos admirar en el cementerio del Dípilo. Demetrio prohibió que en una sepultura se hicieran trabajos mayores que los que diez hombres pudieran realizar en tres días. El decreto fue obedecido, respaldado como estaba por la pobreza de la ciudad, que iba en aumento. Todos los monumentos funerarios posteriores son simples y sin adornos [13].

El antiguo culto de los muertos sobrevivió en el culto de los héroes. Se les sacrificaba un animal, cuya sangre se hacía correr por un agujero dentro de la

[12] Confrontar mi artículo en *Njb*, XXVII, 1911, págs. 618 y sigs.

[13] A. Brückner, *Der Friedhof am Eridanos.*

tierra para humedecer las cenizas del muerto; se celebraban juegos y carreras, como antes en los funerales de un noble; en algunos casos, se repetía para ellos el canto fúnebre en un día fijo del año. El culto de los héroes constituía el culto público del estado; se conservaban en él las antiguas formas, pero se prohibió a los individuos que hicieran uso de ellas y se los obligó a una democrática simplicidad que en Atenas, sin embargo, durante su período de grandeza, quedó ennoblecida por obras de arte. Resulta característico que el estado interviniera en otro caso para dar al entierro un carácter ceremonial: en el caso de los caídos por su patria en el campo de batalla. Los que murieron en la lucha contra los persas fueron considerados héroes y venerados como tales. En épocas posteriores, indudablemente no ocurrió lo mismo en Atenas; no se dice que se haya brindado a los caídos algo más que las acostumbradas ofrendas sepulcrales, pero el estado los honraba, y alentaba el patriotismo concediéndoles un funeral a su propio cargo. Se repatriaban los restos y se los reservaba hasta el gran entierro colectivo; se los depositaba entonces en la sepultura común, enorme túmulo cubierto de estuco blanco, cuya base estaba rodeada de monumentos a los caídos [14]. El principal timbre de honor era el discurso recordatorio, que se encargaba a uno de los ciudadanos más destacados. El ejemplo más famoso es el discurso que Tucídides pone en boca de Pericles al comenzar la guerra del Peloponeso, elevada e insuperable expresión del programa ideal de la democracia

[14] S. Wenz, *Studien zu attischen Kriegergräbern,* Dissertation, München, 1914; P. Wolters, "Eine Darstellung des attischen Staatsfriedhofes" (*Sitzungsberichte der Akademie zu München,* 1913, nº 5).

ateniense, del patriotismo de sus ciudadanos y de su orgullo por la ciudad.

El estado nuevo había abatido al antiguo estado militar, pero al mismo tiempo heredó sus exigencias. En la organización familiar el individuo mismo no importaba; valía solamente como un eslabón en la cadena de su linaje. La familia le daba su religión, sus privilegios y su responsabilidad. El estado se originó en una idea de vínculo sanguíneo, y aunque ese vínculo se rompió en realidad para brindar un lugar al pueblo, "que no poseía antepasados", la concepción original, sin embargo, fue un pensamiento dominante durante toda la antigüedad. El estado heredó las exigencias políticas y religiosas de la organización familiar. El individuo valía ahora sólo como miembro del estado: si delinquía, las consecuencias caían sobre el estado al que pertenecía. Los dioses enviaban la ruina contra la patria, irritados por los crímenes del individuo. También en la esgrima diplomática que se introdujo en la guerra del Peloponeso los adversarios utilizaron armas semejantes. Los espartanos desafiaron a los atenienses a expiar la culpa de sangre en que habían incurrido los Alcmeónidas al reprimir el intento de Cilón para convertirse en tirano; los atenienses, por su parte, contestaron exigiendo que los espartanos expiaran su crimen contra los dioses, al haber permitido que el vencedor de Platea muriera de hambre dentro del templo de Atena *Khalkíoikos*. A tal punto prevalecía todavía el sentimiento de la responsabilidad del estado por los crímenes de sus individuos; el individuo a su vez era responsable ante el estado por sus actos.

De esa fuente nace la exigencia estatal del mantenimiento de sus cultos, que constituyó el elemento

político y localista de la religión. El elemento general, en lo que se refiere a su parte mayor y más importante, estuvo constituido por las ideas y los mitos sobre los dioses, especialmente en cuanto que Homero los había convertido en propiedad común. En ellos no tuvo interés el estado localista, que simplemente perseguía sus propios fines. A menudo se ha señalado que los griegos podían afirmar y creer lo que se les ocurriera acerca de los dioses, a condición de que respetaran los cultos. El hecho tiene su razón de ser en la diferente actitud del estado localista respecto a los cultos estatales, por una parte y a las ideas y mitos sobre los dioses, por otra. De este concepto, surgió necesariamente que el ciudadano debía buscar en el culto el bien general, el bien del estado, y no en primer lugar y sobre todo su propio interés personal. En sus asuntos privados, podía naturalmente apelar a los dioses o dejar de hacerlo, según se le ocurriera, pero no debía en modo alguno hacer peligrar por sus actos las relaciones entre el estado y los dioses. No podía descuidar ni despreciar el culto estatal, u oponerse a él. Debía en primer lugar adherirse a los cultos que practicaban sus conciudadanos, los cultos oficiales. El respeto a los dioses impidió que el estado prohibiera los antiguos cultos privados y familiares. Muchos de ellos pasaron al control oficial, pero se permitió que otros perduraran como cultos privados, sin contar los numerosos cultos menores y locales de árboles, fuentes, ríos, etc. Estos últimos, en lo que se refiere a su importancia, descendieron ante la posición predominante de la religión estatal, pero perduraron inflexiblemente y no se los pudo anular. La lucha contra los cultos privados se revela con mayor claridad en el caso del culto de los muertos. El culto de los ante-

pasados estaba unido a la familia más que cualquier otro; en este caso, aparecen con mayor claridad las exigencias familiares respecto a una posición independiente al margen del estado. En consecuencia, los muertos de las grandes familias fueron reducidos al nivel de los muertos comunes en virtud de restricciones referentes al culto de la sepultura y a las costumbres sepulcrales. Sólo se permitió conservar el culto de la sepultura en sus formas antiguas para los muertos cuyo culto era público y propiedad del estado, es decir, para los héroes de la ciudad. La familia no debía tener intereses particulares que la colocaran por encima del resto de los ciudadanos y la separaran del estado. El planteo tuvo éxito. El reino homérico de los muertos, con sus sombras inanes, había quedado grabado en el espíritu del pueblo. La costumbre de convertir en héroes a ciertos individuos no aparece hasta los últimos tiempos clásicos, cuando la vida en el más allá exigía tonos más vivos y el estado había alcanzado tal envergadura que su idea perdió toda fuerza compulsiva.

Se ha afirmado que en la Atenas del siglo v todo el esplendor y la magnificencia estaban reservados al estado, ya que se los podía exhibir únicamente en relación con los dioses. Fue la época en que se construyó el Partenón, el llamado Teseón, el templo en Sunio, el templo de Atena *Nikê* y, finalmente, el Erecteón. Se suele decir que el individuo vivía sencilla y modestamente y que sólo apareció un lujo considerable en las costumbres del ciudadano común después de los cambios del período de los sofistas. Esta afirmación, sin embargo, debe tomarse con reservas. Los atenienses acaudalados de esa época preferían habitar en el campo y no en la atestada ciudad. Es difícil saber qué tipo de vida

llevaban, pero Cimón, por ejemplo, vivía como un gran señor. No obstante, en la vida privada hubo cierta aproximación a esa simplicidad democrática, al paso que no había ocurrido lo mismo bajo el dominio de la nobleza. La afirmación resulta verdadera, sin embargo, en lo que se refiere al culto, ya que los festivales del estado se celebraban con gran pompa. También en este caso, el gobierno de Pisístrato sentó las bases para la evolución posterior. Utilizó deliberadamente los festivales como un elemento de su política igualadora, democrática. Se le adjudicaba generalmente la fundación de los dos festivales más brillantes de Atenas, las Dionisias y las Panateneas, aunque los fundamentos para esa adjudicación no sean muy convincentes; quizá sería más prudente hablar de las grandes Panateneas, con juegos y competencias, que se celebraban cada cuatro años. La democracia completó su obra.

A cada festival correspondía una procesión, que permitía el despliegue de toda la pompa y la magnificencia posible. Los preparativos se realizaban en gran escala; una inscripción del Pireo menciona que había que reparar las calles por las que pasaría la procesión. En Atenas existía un edificio especial en el Dípilo, donde se preparaban las procesiones y del cual partían. El friso del Partenón muestra la procesión del festival de las grandes Panateneas: doncellas recatadas, hombres y jóvenes con incensarios, animales y útiles para el sacrificio; carros que tomarían parte en las competencias correspondientes al festival; y la flor de la juventud ateniense, los efebos, montados a caballo. Esto constituye un ejemplo típico que vale para todas las procesiones, aun para las menos brillantes, ya que se las hacía lo más espléndidas posible. En los festivales que incluían

una competencia, se aumentaba la pompa, ya que todos los que participaban en ella tomaban parte en la procesión. En épocas posteriores, niños y niñas de las escuelas ocupaban un lugar especial. En las grandes Dionisias, sabemos de personas portadoras de cestas que contenían indudablemente lo que era menester para el sacrificio: pan, vino, agua y vasijas para la comida sacrificial. Todo lo que hacía falta para el gran banquete del sacrificio se incluía, entonces, en la procesión, junto con los animales que oficiarían de víctimas; también pan, agua y vino, y no sólo útiles y vasijas[15]. Ciertas fiestas se celebraban en gran escala, ya que el estado obsequiaba a los ciudadanos, e indudablemente las sumas que se gastaban no eran pequeñas. En épocas posteriores, el estado vendía las pieles de los animales sacrificados para hacerse de un poco de dinero; poseemos cierto número de informes sobre las ganancias así obtenidas; en el año 334-3 sumaron 5.549 dracmas. En ese tiempo, un buey costaba sin duda cerca de doscientas dracmas: no podemos saber lo que valía la piel, pero de cualquier manera las cifras son elocuentes. La distribución de la carne de la víctima se hacía cuidadosamente y se adjudicaban las porciones honoríficas a los funcionarios y a los que tomaban parte en la procesión.

Los grandes festivales, como la Pascua en la Grecia actual, constituían la única oportunidad que tenía la gente del pueblo para saborear carne asada. La democracia proporcionaba los fondos en nombre de los dioses. En las grandes Dionisias se cobraba una entrada para ayudar a cubrir los gastos. Pero también el teatro era parte del culto, del que nadie debía quedar

15 E. Pfuhl, *De pompis sacris Atheniensium,* Berlín, 1900.

excluido por causa de pobreza. Por eso el estado distribuía dinero entre los ciudadanos pobres para que todo el mundo pudiera comprar su entrada. Cuando la democracia decayó, esa costumbre degeneró y se convirtió en un mero reparto de limosna, que devoró como un cáncer las finanzas de Atenas. En épocas posteriores, también en otros festivales se distribuía dinero entre el pueblo, por ejemplo, en las Coes, el alegre festival de los cántaros, cuando se dedicaba el vino nuevo. No hay que asombrarse de que los atenienses estuvieran aferrados a sus dioses, que les proporcionaban alimentos y dinero. Pero cuando se felicitaban por ser los hombres más temerosos de los dioses, ya que celebraban festivales más numerosos y más espléndidos que los demás, no se daban cuenta de que el culto divino solamente les servía como excusa para regodearse en el poder y la prosperidad de su propio estado. La religión estatal no comprendió en absoluto la lección de modestia y anulación de sí mismo que Apolo había grabado una vez en el espíritu del pobre de Hermíone.

Los festivales divinos servían al estado como motivo para manifestar no sólo su prosperidad sino también para otorgar, con la mayor publicidad posible, los timbres de su honor y su favor. En ocasión de los grandes festivales, se promulgaban decretos de honores y se conferían coronas a los hombres que las merecían, pertenecieran a la ciudad o al extranjero. En Atenas, esta ceremonia se cumplía especialmente en presencia del público reunido en el teatro para las grandes Dionisias. En esta fiesta, el estado ateniense, durante su época de prosperidad, acostumbró a hacer representar una pieza con la intención de recordar a ese vasto público la grandeza y el poder de Atenas. Los excedentes de las rentas

estatales se llevaban en exhibición a través de la orquesta, talento por talento, a la vista de los representantes de los estados aliados que habían debido contribuir a ese *total*. Luego desfilaban los hijos de los caídos en el campo de batalla; se los había educado a expensas del estado y ahora, una vez crecidos, recibían de él una armadura, de modo que pudieran seguir los pasos de sus padres, y se los lanzaba a la vida. Era una lección de ciudadanía.

Atenas utilizó además sus grandes festivales para afirmar la unidad de su imperio; lo hizo de una manera que nos recuerda, hasta cierto punto, la unificación del Ática por medio de los cultos, aunque en este caso no logró el mismo éxito, sobre todo porque se insistió en la posición subordinada de los aliados respecto al estado regente. Para las grandes Dionisias, los aliados traían a Atenas el tributo que se les imponía; el período impositivo era de cuatro años, desde una celebración de las grandes Panateneas hasta la siguiente. En una inscripción conservada, se ordena a la ciudad jónica de Éritras que envíe a la gran Panatenea un animal de cierto valor para el sacrificio, y se asegura a todos los habitantes de la ciudad presentes en el festival que la carne del animal se dividirá entre ellos. Al fundarse la colonia de Brea, en Tracia, se le exigió que aportara un buey y una armadura para las grandes Panateneas, y un falo para las grandes Dionisias. La costumbre de contribuir de esa manera al esplendor del festival debió de ser corriente para los aliados y las colonias, y podemos imaginar, en consecuencia, la larga procesión de animales para el sacrificio que, en los días florecientes de Atenas, debía de recorrer su camino a través de la población hasta la diosa de la ciudad, que estaba en la Acrópolis,

Los grandes festivales, para los cuales se reunía gente de todas partes, proporcionaron también una oportunidad adecuada para las negociaciones y la proclamación de los pactos internacionales. Al mismo tiempo, se daba a los extranjeros una saludable lección sobre la grandeza de Atenas. En el tratado con la ciudad de Metona, en Macedonia, se estipulaba que, si Metona y el rey macedonio Perdicas no llegaban a un acuerdo, cada uno debía enviar, para las grandes Dionisias, una embajada para negociar. Cuando Atenas y Esparta hicieron una alianza en el año 421 a.C., quedó determinado que se la renovaría anualmente, enviando embajadas a Atenas para las grandes Dionisias, y a Esparta para las Jacintias.

Nuestro estudio se ha limitado principalmente a Atenas, porque se sabe poco de las otras ciudades. Pero se puede mencionar que, en el documento relativo a la colonia que los locrenses hipocnemidios fundaron en Naupacto, se estableció que el colono que se encontrara de visita en la metrópoli podía sacrificar allí si así lo deseaba, y que obtendría su parte de la víctima. En el arbitraje entre Cnosos y Tiliso, en Creta, se estableció que los de Cnosos, en un sacrificio común a Hera, deberían presentar regalos de hospitalidad a los que sacrificaban.

Con el paso del tiempo, se hicieron cada vez más comunes ciertos festivales que tenían en realidad significación puramente política. El primer ejemplo son las Eleuterias (Fiesta de la Libertad) en Platea, juegos quinquenales que se establecieron, por decisión común de los griegos, en memoria de los que habían caído en la batalla librada en ese lugar. Nominalmente estaban dedicados a Zeus Eleuterio. Posteriormente, se instituyeron festivales con el mismo nombre en varios lugares; resul-

taban especialmente apropiados cuando se quería conmemorar el derrocamiento de un tirano. Después de su victoria en Leuctra, los beocios instituyeron en la vecina población de Lebadia un festival que se llamó las Basileas, por Zeus Basileo. Gracias a las numerosas inscripciones, se conoce bien el establecimiento en Delfos de las Soterias (Festival de la Salvación); se lo instituyó cuando los etolios lograron rechazar las hordas célticas. En otras ciudades se realizaron festivales con ese nombre por la misma razón. La difusión y popularidad del festival proporciona un buen indicio respecto al poderío de la Liga Etolia. En Eretria, en el año 308, se decidió que los ciudadanos fueran coronados con hierbas en la procesión de Dioniso, ya que la guarnición macedónica había abandonado la ciudad y los había liberado de su dominio para la fecha del festival. Todos éstos son festivales puramente patrióticos, que están relacionados con el culto de manera meramente formal. Pronto se descubrió en ellos la oportunidad de mostrar lealtad y sumisión a las autoridades políticas. Varios se instituyeron en honor de los señores helenísticos, de sus gobernadores y de los procónsules romanos; llevaban sus nombres, por ejemplo, las Filadelfeas, las Sileas, las Mucieas, etc. Duraron exactamente lo que las circunstancias políticas permitieron.

Las diferencias de carácter y poderío de los estados provocaron diferencias en los respectivos festivales. La manifestación más vigorosa de esta religión política se aprecia en la democrática e imperialista Atenas durante su período de grandeza. En la organización, menos rígida, de la Liga del Peloponeso, no había lugar para ello: allí cada ciudad debía arreglarse más o menos por sí misma. Esparta insistía especialmente en la educación y el endurecimiento de los jóvenes. Esa tendencia aparece

también en sus festivales, las Gimnopedias y el conocido flagelamiento ante el altar de Artemisa Ortia, tendencia que tampoco se descuidó en otras regiones. Con la decadencia del poder político, los festivales escolares llegaron a desempeñar un importante papel en el calendario festivo de las ciudades griegas. En las procesiones tomaban parte los alumnos de las escuelas y las competiciones atléticas ocupaban el mismo lugar que en la escuela moderna ocupan los juegos y el atletismo. Las competiciones y los juegos estaban relacionados con todas las grandes fiestas y constituían el principal acontecimiento de los grandes festivales internacionales. No corresponde referirse aquí a las competiciones agonísticas, tampoco a los juegos olímpicos ni a los otros grandes juegos nacionales. No hace falta señalar, por ser muy bien conocida, su importancia como vínculo ideal de unión entre las tribus griegas fragmentadas en pequeños estados.

En cambio, quizá merezca un breve comentario otro aspecto de los festivales que ha recibido menos atención. Un festival reunía a la gente, y por eso proporcionaba la mejor oportunidad para que cualquiera ofreciera o vendiera algo al público. Las necesidades mismas provocadas por el festival debieron de atraer allí a los comerciantes. Otros se encargaban de divertir al público. La palabra *panêgyris* significa a la vez "festival" y "mercado". La relación entre festival religioso, mercado y diversión popular resulta natural, y perduró hasta que el puritanismo descubrió que era incorrecto servir a Dios con alegría y negocios mundanos. La antigüedad fue lo bastante ingenua como para no darse cuenta jamás de eso. En Atenas se menciona una feria en ocasión de las Coes (el festival de los cántaros) y de uno de los festivales menores, las Diasias. La razón de la importancia de la isla de

Delos radica en el comercio que tenía lugar allí para la gran fiesta de Apolo. Estrabón habla del festival como si fuera una feria, y así parece haber sido ya en la época en que se compuso el himno a Apolo Delio. Para los juegos olímpicos también se celebraba, naturalmente, una gran feria. Varias inscripciones citan las medidas especiales que se tomaban para atraer la gente a las ferias de los grandes festivales; un método muy utilizado consistía en suspender la vigencia de la aduana municipal sobre los artículos que se introducían en la ciudad. Pero también se cita el hecho de que en una ocasión los cambistas aprovecharon la oportunidad del festival para elevar el tipo de cambio.

Los comerciantes levantaban simples refugios y chozas para proteger sus personas y sus mercaderías. Las grandes multitudes que se reunían para un festival necesitaban también un techo, especialmente cuando el lugar no estaba cerca de una población donde pudieran obtener alojamiento. Se trazaba un círculo en la arena (por lo menos en los juegos ístmicos) para separar el lugar destinado a ese fin. Como en los festivales populares de la Grecia actual, también entonces se levantaba rápidamente una especie de campamento, donde los nativos de cada ciudad ocupaban el mismo sector. Al unirse políticamente las ciudades de Teos y Lébedo, se ordenó que los habitantes de ambas acamparan juntos para el festival jónico común en el Panjonio. Para los banquetes festivos se levantaban tiendas lujosas; Eurípides hace que Ión, para una tienda de ese tipo, busque telas en la propia cámara del tesoro del dios, en Delfos. Además, en el lugar existían también posadas, donde se podía celebrar el festival bebiendo y comiendo. El resultado estaba dado por una multitud abigarrada y un ambiente general de

fiesta totalmente mundana, resultado que sin duda tenía sus peligros y su aspecto sombrío. En una inscripción se prohíbe a las mujeres entrar en el campamento (esto puede deberse simplemente al hecho de que estuviesen excluidas de ese culto en particular), pero por lo menos algunos de los festivales proporcionaban a las mujeres la única oportunidad para abandonar sus hogares y participar de la vida pública. Así ocurría en Atenas y en Jonia; en el resto de Grecia gozaban de mayor libertad. El culto insistió en incluirlas aun en ciertos festivales nocturnos. Pero la excitación de la atmósfera festiva y la oscuridad tenían sus peligros : la violación de una doncella durante un festival nocturno es un motivo común de los mitos y de la comedia.

Los puritanos no se equivocaban. La religión corría serio peligro de ser profanada y materializada en virtud de todos esos festejos y francachelas. Pero éstas son cosas que el hombre necesita en cualquier edad. Sobrevivieron a la caída de la antigua religión y existen todavía bajo formas semejantes en la Grecia actual.

En la antigüedad tardía, la religión cívica fue un caparazón vacío; el sentimiento religioso se había vuelto en otra dirección. De los antiguos festivales no quedó sino el aparato externo, las competiciones agonísticas con sus excesos y la distribución de comida, aceite y dinero, en la que los ciudadanos prósperos se lanzaban, por ambición, a derrochar sus riquezas.

Al describir la religión patriótica de Atenas, Wide pone al estado como fuente de la misma, y afirma [16]:

16 WIDE, *op. cit.*, pág. 227.

> Entendemos por estado todos los beneficios materiales y espirituales que él puede brindar: la libertad personal e independencia del ciudadano ático, y todos los privilegios políticos que le corresponden como miembro del pueblo soberano, las mercedes de la paz y del combate honroso por el suelo natal, el pan diario que el estado proporciona también al pobre y al huérfano, la participación en los espléndidos y alegres festivales del estado y en todos los maravillosos beneficios de la cultura que se le ofrecen en la ciencia, la literatura y el arte en el centro intelectual del mundo contemporáneo. Todos estos beneficios descendían de la divinidad inmanente del estado (...). Resulta curioso que esa emoción religiosa no estuviera unida, como pudiera esperarse, a la diosa de la ciudad y de la ciudadela, Atena.

Si uno hubiera preguntado al ciudadano ateniense común lo que pensaba de todos esos privilegios, hubiera contestado sin duda que provenían de los dioses del estado y en particular de Atena, que naturalmente obtenía su parte en el tributo de los aliados. Sin embargo, la idea del ciudadano debió de haber sido, inconscientemente, más semejante a la expuesta por Wide. Su patriotismo, que suponía un amor propio justificado en parte, le afirmaba que eran los ciudadanos de Atenas, y entre ellos él mismo, los que habían creado las glorias del estado ático. Es verdad que esa idea está afirmada por un sentimiento afín al religioso, pero no me parece tan seguro que se la pueda calificar realmente de actitud religiosa. Entonces como ahora, se antepuso un ideal político-social en rivalidad con la religión. Estaba sostenido por la fe y la esperanza, las fuerzas fundamentales de la religión; pero éstas no se pueden dirigir en todo su vigor y entusiasmo hacia más de un objetivo. A medida que la fe y la esperanza sociales y políticas se hacían más intensas, decaían más la fe y la esperanza religiosas. Pero la rivalidad no fue tan abierta como en la actualidad; sólo estaba la-

tente, ya que ese ideal político se había apoderado de la religión y la había sometido al servicio del estado.

No hay que asombrarse de que los ciudadanos atenienses se aferraran a la religión que les brindaba tantos privilegios, y que mantuvieran el culto y la tradición religiosa del estado. Cuando la época del iluminismo dirigió su crítica disconforme e intelectual también contra los cultos y los dioses, se iniciaron las persecuciones religiosas. Esta nueva inquisición, esta actitud analítica, surgió entre los más educados, que se situaron por encima de la multitud; por eso, la gente democrática la miró con sospecha desde un comienzo. La ofensa se coronó al dirigirse la crítica contra los dioses, que proporcionaban al pueblo tantos placeres. Pero el poder del estado no pudo proteger y conservar la religión cuyo espíritu había sido remplazado por un ideal político. Una religión de ese tipo es un caparazón vacío, sin poder de resistencia; no puede soportar los golpes exteriores ni la crítica racionalista. Con el colapso de los estados griegos, cayó también la religión del estado. Sólo quedó de la religión auténtica, en lo que se refiere a la antigua religión griega, el mero comercio con los dioses inducido por la costumbre, y los cultos sencillos ante las fuentes y los árboles del campo. Sin embargo, esa religión estatal, fundamentalmente irreligiosa, no dejó de tener un efecto positivo sobre la religión de Grecia. Vivió y alentó en el espíritu localista, y los dioses se hicieron más locales que nunca. Prevaleció el politeísmo policéfalo.

CAPÍTULO VIII

LA RELIGIÓN DE LAS CLASES CULTAS Y LA RELIGIÓN DE LOS CAMPESINOS

La evolución intelectual de Grecia puso al descubierto los defectos de sus dioses y de su religión. El período arcaico fue una época de movimientos grandes y diversificados; algunos de ellos continuaron su desarrollo, pero otros se extinguieron. Entonces apareció la figura profética de Jenófanes; su enseñanza se refería a un Dios que no era como los hombres, ni en su forma ni en sus ideas, y atacó el culto de las imágenes y la mitología tal como aparecía representada en Homero y Hesíodo. Pero de Jenófanes nos queda demasiado poco para saber si su único Dios era una deidad real o sólo un principio filosófico, y si Jenófanes mismo debe quedar incluido meramente entre los filósofos o hay que considerarlo también un reformador religioso. En Heráclito (fr. 5 Diels) encontramos la afirmación dirigida con mayor claridad contra las formas exteriores del culto. "Se purifican en vano —afirma—, manchándose con sangre, como si el hombre que hubiera caminado por el fango pudiera lavar sus pies con fango. Si alguien lo viera haciendo eso, lo cree-

ría loco. Y oran a esas imágenes como si hablaran a una cosa, sin saber qué son los dioses y los héroes." No se ha aclarado cuál fue la posición que adoptaron estos maestros hacia la religión atávica: si trataron de destruirla por medio de su crítica, o si respetaron sus antiguas bases y sólo trataron de purificarla por medio de una reforma radical. Por el momento, esas afirmaciones no tuvieron grandes consecuencias; la repercusión sería posterior.

En Jonia, el antropomorfismo homérico había demolido la creencia en lo sobrenatural y había preparado el camino para una explicación de la naturaleza partiendo de causas naturales. Nació así la primera ciencia, la filosofía jónica de la naturaleza, que trató de explicar cómo se originó y se ordenó el mundo. La cosmogonía perseguía el mismo objetivo. La diferencia entre su explicación mística y religiosa y la explicación profana de la filosofía de la naturaleza no resultó notablemente evidente. Los mitos de la cosmogonía sirvieron en gran parte para disimular una línea de pensamiento que se desarrollaba sin referencia alguna a la religión, al paso que la filosofía de la naturaleza partió de la cosmogonía y empleó a menudo nombres místicos para sus principios. Sin embargo, la distinción principal, la diferencia fundamental entre ambas, respecto a ese punto, no debe ser desestimada; por una parte, se considera al mundo como una creación de los dioses, y por otra, como el resultado de causas naturales, del que está excluida cualquier influencia sobrenatural y, por lo tanto, divina. Esto aparece expresado, con palabras prudentes pero terminantes, por Hipócrates, el representante más notable del arte de la medicina, cuyas grandes conquistas hacia una ciencia racional pertenecen al siglo V. No cree que la "enfermedad sagrada" (epilepsia), como tampoco cualquier otra en-

fermedad, sea de origen divino. Todas las enfermedades, afirma, tienen causas naturales; todas son divinas y humanas en igual grado. Así como Homero consideró los actos de los hombres desde dos puntos de vista contradictorios, y los adjudicó a los hombres mismos o a la intervención de los poderes superiores, así también el origen y el orden del mundo podían atribuirse a causas naturales o a los dioses. Ambos puntos de vista son paralelos y facultativos; los hombres adoptaron uno u otro, según las circunstancias y según su propia tendencia natural. Así como una religión rudimentaria permite que coexistan dentro de sí elementos contradictorios sin sentirlos incongruentes, lo mismo ocurrió al comienzo en este caso. Pero se trataba solamente de una cuestión de tiempo, ya que los crecientes hábitos reflexivos conducirían al descubrimiento de la contradicción fundamental y el conflicto se haría evidente [1].

Las condiciones para promover ese conflicto se dieron en Atenas hacia el final del siglo v. Jonia carecía de poder político, y la filosofía de la naturaleza pertenecía allí a un círculo limitado. Se la trasplantó a Atenas, el centro intelectual de Grecia, donde los conflictos intelectuales hallaron eco en el espíritu de los ciudadanos que tenían en sus manos el destino de la ciudad. El estado había establecido un control sobre la religión y la había despojado de su verdadero espíritu religioso, pero sin em-

1 Los fragmentos de los primeros filósofos aparecen en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker.* Para los puntos de contacto entre la filosofía y la religión, consultar E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*; O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*; P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs.* Un aspecto especial e importante aparece tratado en A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity.*

bargo la conservó como expresión del patriotismo y de los ideales políticos. Durante la guerra del Peloponeso, cuando Atenas luchaba por su existencia, la ciudad estaba más sensibilizada que de costumbre para cualquier cosa que pudiera poner en peligro su salud, fuese a manos de los dioses o por cualquier otra circunstancia. El mayor peligro provino del poderoso despertar intelectual, el período de iluminismo, resultado de la obra de los sofistas. Éstos no se dirigían, como los filósofos, a un círculo limitado, ni trabajaban, como ellos, especialmente por medio de escritos, sino que se hicieron notar como maestros de la juventud, y los jóvenes se congregaban en sus conferencias y debates para aprender la mejor manera de abrirse camino en el estado. Era éste un aprendizaje indispensable para el que tenía ambiciones en la democrática Atenas, donde el poder se adquiría con la capacidad retórica y dialéctica. Los debates se ocupaban en todos los problemas de actualidad, sin dejar a un lado las explicaciones de los filósofos de la naturaleza sobre los fenómenos del universo. Lo que antes había sido una ciencia esotérica formaba ahora parte de la cultura general. De esta manera, las explicaciones de los filósofos de la naturaleza aparecieron en oposición con las ideas religiosas, y el conflicto se hizo real.

Las nuevas ideas penetraron en la masa del pueblo sólo en forma fragmentaria y deformada; esto resultó inevitable a causa de la naturaleza del problema. La comedia de Aristófanes *Las nubes* proporciona una ilustración de las ideas populares, aunque de tonos muy pintorescos. La cosmogonía propiamente dicha brilla por su ausencia; en ese campo, no eran notables los puntos de conflicto. La explicación filosófica de los fenómenos meteorológicos —lluvia, trueno, etcétera— apareció colo-

cada en primer plano, porque estaba en oposición directa con la creencia popular en el Zeus dios del tiempo como su causa. Se introdujo, en consecuencia, un *primum mobile* filosófico, la Rotación (Δῖνος), que destronó a Zeus. Resulta significativo que a esto se agregara la polémica ética contra los dioses, que colocaba las exigencias morales superiores en antagonismo con la creencia popular. Zeus no hiere con el rayo a los perjuros, sino que hiere las cimas de las montañas, los grandes árboles y sus propios templos. Algunos años antes, un portavoz de la religión oficial había logrado que en la asamblea popular de Atenas se aprobara una resolución contra "los que no creen en lo divino y propician doctrinas sobre los fenómenos del cielo". El proceso contra Anaxágoras se fundamentó sobre una acusación de ateísmo, porque había declarado que el sol era una masa brillante y que la luna era un trozo de tierra no mayor que el Peloponeso. En la expresión anterior: "los fenómenos del cielo" (τὰ μετάρσια), están incluidos no solamente los fenómenos celestes sino también los atmosféricos. En realidad, existía menos peligro de conflicto respecto de lo primero que de lo segundo, a menos que se lo buscara deliberadamente. El carácter divino de los ríos no disminuyó por el hecho de que se los tratara como una sustancia material, de que se sacara agua de ellos o de que la gente se bañara allí; a pesar de esto, pertenecieron a los dioses adorados con mayor fervor. De igual manera, tampoco tenía por qué disminuir el carácter divino del sol por el hecho de que se lo considerara una masa brillante; además, el dios solar era principalmente una figura mítica, que poseía un culto muy poco importante. Resulta claro que no fue la idea en sí la que entró en conflicto

con la religión; el delito consistió en la novedad de la teoría y en la aplicación que se hizo de ella.

En épocas posteriores, el carácter divino de los cuerpos celestes adquirió una importancia que aumentó constantemente. Según un pasaje de Platón, los cuerpos celestes fueron los primeros dioses de los griegos, como que todavía eran venerados por pueblos extranjeros. Uno de sus sucesores, Jenócrates, escribió un libro acerca de la naturaleza de los dioses, en el que trata sobre los ocho dioses de los cuerpos celestes y los llama las divinidades olímpicas *. Siempre se citan los fenómenos del cielo como fuente principal de la creencia en dioses, pero tal creencia no tiene origen popular. De las ciencias naturales griegas, la astronomía fue la que llegó más lejos y se estudió con mayor pasión; ésta es la verdadera razón de por qué los cuerpos celestes resultaron complicados en la discusión de problemas religiosos y científicos y tuvieron en estos casos un lugar principal. Su culto sólo logró significación popular cuando la astrología, por influencia oriental, se abrió camino hacia una posición importante; la filosofía había preparado el terreno grabando en el espíritu del público, y más en particular del público educado, la idea de que los cuerpos celestes merecían especialmente ser considerados como dioses.

La afirmación de que el sol era una masa brillante y la luna un trozo de tierra no podía constituir, como ya hemos afirmado, motivo muy serio de discrepancia. La

* La prueba de la divinidad de los cuerpos celestes radicaba en sus movimientos regulares y en el carácter intencional de la estructura del universo en oposición a la arbitrariedad y a la falta de cálculo de los antiguos dioses. Ver mi artículo "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", *Harvard Theol. Rev.*, XXXIII, 1940, págs. 1 y sigs.

causa del conflicto radicaba más bien en las consecuencias de la afirmación, en el hecho de que los cuerpos no eran sino eso, en el hecho de que la crítica de los sofistas no estaba dispuesta a reconocer sino lo enseñado directamente por la razón y los sentidos. Penetramos aquí en el núcleo mismo del principio que animó la enseñanza de los sofistas. No existe nada en el mundo que no pueda plantearse como problema para un debate lógico, en el que la respuesta depende de la habilidad dialéctica y del arte de las palabras. Se citan como instancia suprema el raciocinio y la demostración lógica. La dialéctica no conoce otras condiciones; no respeta los valores políticos, éticos ni religiosos, sino que los somete a prueba y los analiza en virtud de que concede a la razón derechos mejores y superiores. La religión y sus ideas, no menos que el estado y sus instituciones, estuvieron expuestos a este tipo de análisis, que recogió las ideas ya difundidas por ciertos filósofos. Uno de los más notables sofistas, Protágoras, propone como tema de discusión la existencia de los dioses. Comienza su libro sobre el tema con estas palabras: "Respecto a los dioses, no puedo saber con certeza si existen o no, ni qué forma tienen. Hay muchos factores que impiden la certidumbre: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana." Se discute sobre el significado de la última frase, pero el punto importante está dado por el hecho de que Protágoras considera la existencia de los dioses como un problema discutible. La religión no podía tolerar esto sin ceder su posición más importante; el proceso contra Protágoras por ateísmo, aunque él nunca haya aparecido como desafiando la religión popular, fue provocado por un instinto de autodefensa perfectamente explicable.

El punto central en el análisis de los sofistas respec-

to a los fenómenos de la vida humana planteó si éstos estaban arraigados en la naturaleza o en la ley (convención): νόμῳ ἢ φύσει. Estamos acostumbrados a traducir la palabra νόμος por "ley", pero esta traducción implica una mala interpretación del sentido. Por "ley" indicamos lo que se impone y lo que es necesario, y en esto último incluimos la necesidad física; la palabra νόμος suponía para los griegos la idea de una ley que constituye el decreto de alguien, hombre o dios, y que no es, por lo tanto, el resultado de la necesidad física. Este sentido de la palabra aparece mejor expresado por "convención", pero, por otra parte, esta última traducción no suscita la idea de constricción y mandato que hay en νόμος. Para comprender la discusión debemos distinguir claramente las cosas que se contraponen: la necesidad natural y la obra del hombre. La ley y la costumbre, el estado y sus instituciones, no se originan en la necesidad natural sino que son obras humanas; la mayoría de los hombres los impone al individuo. La consecuencia es que el hombre que no los cree correctos no está obligado moralmente por ellos. El mismo punto de vista se aplicó a la religión, estrechamente relacionada como estaba con el estado. Las diferencias entre los cultos y los dioses de distintos estados revelaban que la religión se fundaba en la convención y no en la naturaleza. Existe, se decía posteriormente, un Dios según la naturaleza, pero muchos según la ley y la costumbre. La consecuencia lógica es también aquí que los dioses son obra del hombre. Con esta idea se destruyó la religión.

Hasta dónde llegó esta crítica racionalista de la religión se revela en un interesante fragmento de un drama, el *Sísifo,* cuyo autor fue uno de los más conocidos se-

guidores de los sofistas, el tirano Critias *. Se nos dice que los hombres vivían al comienzo como bestias salvajes, sin ley y sin orden: la fuerza lo decidía todo. Posteriormente, se crearon leyes y se establecieron castigos de modo que pudiera reinar la justicia en lugar de la fuerza, pero los hombres obraban mal en secreto. En ese momento, un pensador sabio y previsor inventó los dioses, que oyen y ven todo, para que los hombres no se atrevieran a delinquir ni siquiera en secreto, y situó a esos dioses en la región en que se manifiestan los fenómenos temidos por los hombres: el trueno y los cuerpos celestes. La intención de esta doctrina resulta clara. Al sol se lo llama "la brillante masa fundida de la estrella del día", y del hombre en cuestión se decía que "había velado la verdad con un cuento falso". Esta trivialidad se repitió posteriormente hasta el hartazgo, pero debió de haber causado enorme impresión la primera vez que se la expresó. Resulta evidente que su origen radica en la discusión sobre el estado y sus instituciones. La religión, según esta teoría, no es sino un complemento del estado, una policía secreta que mantiene las convenciones legales y que está establecida con tanta habilidad que nadie puede eludirla.

Sin embargo, no era ésta precisamente la única explicación del origen de la religión y de los dioses que se exponía en las discusiones sofísticas. Así como los sofistas, en virtud de su interés por el arte de exponer, colocaron los cimientos de la investigación lingüística, así también ellos merecen que se les acredite el haber fundado la ciencia de la religión. El honor no queda rebajado por el hecho de que hayan edificado sobre cimientos aún

* CRITIAS, *Sísifo*, en NAUCK, *Fragm. trag. graec.*, 2ª ed., página 771.

más antiguos. Por medio del tratamiento lingüístico se podía demostrar con tanta claridad como se quisiera el significado de ciertos dioses en términos de fenómenos naturales; por ejemplo, cuando Homero dice que los aqueos sostenían la carne de la víctima del sacrificio con un asador sobre Hefesto, o cuando el oráculo respondía a los atenienses antes de las Guerras Médicas: "Salamina, destruirás muchos hijos de mujeres, ya cuando Deméter esté dispersa, ya cuando se la recoja". También Dioniso podía significar "vino" y Afrodita "amor". En los trágicos, el tratamiento lingüístico llega todavía más lejos, en relación con la concepción homérica de los *dáimones,* de la que ya hemos hablado; esos autores aluden a casi todos los fenómenos o características mentales como si fueran "dioses": Felicidad, Prosperidad, Reconocimiento de los amigos, Prudencia, Razón, Celos, incluso una comida excelente; algunas veces se adjudica al dios un nombre preciso, como cuando Eurípides afirma que entre los hombres cualquier locura se llama Afrodita. Tal modo de expresión sugirió que el origen de los dioses debía buscarse también en los fenómenos de la vida mental y emocional.

El interés de los sofistas por el lenguaje pronto los condujo a complacerse en teorías etimológicas. Una antigua autoridad les permitía obrar de esa manera, puesto que existían ya mitos etimológicos. La narración de Hesíodo sobre Afrodita naciendo de la espuma del mar se debe probablemente al hecho de que en el nombre de la diosa se reconoce la palabra ἀφρός, "espuma"; respecto al otro nombre de Delfos, Pito, el himno homérico lo deriva de πύθεσθαι, "pudrirse", porque el dragón muerto se pudrió al sol, y Sófocles lo deriva de πυθέσθαι, "preguntar", porque los hombres buscaban los con-

sejos del oráculo. Los jónicos adoptaron con entusiasmo ese método racionalista de explicación. Heródoto explica la leyenda de que Ciro fue amamantado por una perra por el hecho de que el nombre de su madrastra era Spako, palabra persa que corresponde al griego κύων, "perra". El *Crátilo* de Platón está lleno de las hipótesis etimológicas más descabelladas; raramente acierta con una correcta, o por lo menos razonable, como cuando deriva Pluto de πλοῦτος, "riqueza", o explica Hades como "el invisible", ἀειδής; por lo común, se trata de un arbitrario juego con sonidos y letras. Explica a Hera como el aire (ἀήρ); a Hefesto, como la luz (φάος); a Dioniso, como el dador del vino (Διδ-οίνυσος). Las etimologías se utilizan para abonar explicaciones provenientes de otros campos. Platón no fue el primero en jugar de esa manera con los nombres de los dioses.

Sin embargo, mucho más importante fue el método de explicar los mitos cuya evolución estuvo relacionada con la interpretación de Homero, que ya era un libro escolar entre el pueblo griego. El primer comentador de Homero de quien tengamos noticia fue Teágenes de Regio, que vivió en la época de Cambises. Se dice de él que interpretó la contienda entre los dioses, en el canto XXII de la *Iliada*, como una contienda entre los elementos, lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío, lo liviano y lo pesado. Apolo, Helios y Hefesto representan el fuego; Poseidón y Escamandro, el agua; Artemisa, la luna; Hera, el aire; Atena, la razón; Afrodita, la lujuria; Hermes, la prudencia. A primera vista, pareciera que Teágenes ejemplifica todos los modos de interpretación que hemos mencionado en este capítulo, pero quizá su intención no fue la de interpretar el significado de los dioses en general, sino solamente en este

pasaje en particular; es decir, no se propuso explicar el origen de los dioses, sino dar solamente una explicación alegórica de la narración que hace Homero de su aparición en la lucha. El respeto que imponía Homero hizo que los hombres buscaran un significado más profundo y una sabiduría oculta en las narraciones indecentes y aparentemente absurdas que aparecen en los poemas. El discípulo de Anaxágoras, Metrodoro de Lámpsaco, afirma que Homero se ocupa en la virtud y la justicia. Lleva las cosas hasta el fin y no sólo sugiere que Homero utiliza los dioses como un disfraz alegórico para su sabiduría, sino que afirma rotundamente que los dioses no son lo que creen aquellos que les levantan templos, sino que representan sustancias naturales y ordenaciones de los elementos. Explica a Agamenón como el éter; nuestra fuente agrega que sería igualmente fácil explicar alegóricamente a Héctor y Aquiles, Paris y Helena, y negar que hayan existido; y tenía razón. Metrodoro fue un digno predecesor de la moderna mitología cósmica.

Ya estaba dado el fundamento de las interpretaciones que capacitaron a la época del iluminismo para explicar exhaustivamente a los dioses. Eurípides combina varias de esas explicaciones en su última tragedia, las *Bacantes*. El mito de que el niño Dioniso estuvo cosido en el muslo de Zeus tiene un origen físico y etimológico (*Bacch.*, 288):

> Cuando Zeus...
> ...llevó el niño divino al Olimpo,
> Hera quiso expulsarlo del cielo.
> Zeus, como dios que era, tramó una defensa:
> rasgó un trozo del aire que rodea la tierra
> y lo entregó como rehén. Salvó así a Dioniso

del rencor de Hera. Con el tiempo,
jugando con las palabras y elaborando un mito,
los hombres afirmaron que estuvo cosido en el muslo
de Zeus, pues el dios fue una vez rehén de Hera.

En los versos anteriores, parece decir que la divinidad de Deméter se debe al hecho de ser la Tierra, que alimenta al hombre, y la de Dioniso, a la invención del vino. Se cuenta que Pródico, autor del bien conocido mito alegórico sobre la "Elección de Heracles", afirmaba que los hombres de antiguas épocas consideraban como dioses a todas las cosas que les resultaban útiles para vivir, por ejemplo el sol y la luna, ríos y manantiales, prados y frutos, de igual manera que los egipcios consideraban dios al Nilo; en consecuencia, el pan era considerado como Deméter; el vino, como Dioniso; el agua, como Poseidón; el fuego, como Hefesto, etc. Ésta constituye la antigua explicación naturalista, a la que parecía apuntar la naturaleza misma de los dioses, pero resulta característico de la posición espiritual de los sofistas el que apelen a la utilidad para justificar el origen de las ideas acerca de los dioses. En sus manos, esas explicaciones se convirtieron en algo más y en algo diferente de lo que habían sido hasta entonces, ya que la intención fue la de explicar la convención por la cual los hombres se fabricaron dioses. Si el intento tenía éxito, o al menos esas teorías adquirían un cariz de probabilidad, la conclusión quedaba entonces al alcance de la mano, se la expresara o no. Se había probado que la religión y los dioses eran obra del hombre y, además, un engaño.

Lo que conocemos del período es desgraciadamente fragmentario e insuficiente; si así no fuera, tendríamos indudablemente más referencias sobre ataques a la religión. No pudo haberse silenciado la crítica de sus for-

mas exteriores, que ya había comenzado y que posteriormente continuó con mayor fuerza. La decadencia del prestigio de las ceremonias de purificación se refleja en la demanda creciente de una pureza de corazón y de propósitos, más que de la pureza de las manos. El discípulo de Sócrates, Antístenes, enseñó, como lo había hecho Jenófanes, que Dios era uno, que no se lo podía identificar con una imagen o verlo con el ojo humano, y que no se parecía a ningún mortal. Esto constituye un ejemplo del método corriente por el cual se oponía a los dioses de la fe popular y de la religión oficial una concepción religiosa más elevada; los defectos de los primeros se midieron entonces por los patrones de esta concepción superior. Es lo que hace Sócrates en Aristófanes. En el plano de la ética, Eurípides ha resumido ese razonamiento en la conocida afirmación: "Si los dioses cometen una bajeza, no son dioses". Con esta sentencia se condenó a los dioses de la mitología griega; no se los podía separar de los mitos. Esa crítica no trató de purificar las ideas populares y mitológicas acerca de los dioses, como lo hicieron Píndaro y quizá Jenófanes. No se trataba de preparar el advenimiento de una concepción más elevada de la divinidad; se socavó el prestigio de las antiguas, pero sin remplazarlas por dioses nuevos y mejores.

La fe en los oráculos había comenzado a vacilar, como se observa en Heródoto y Sófocles. Heródoto critica los oráculos; Sófocles se mantiene fiel a Delfos pero rechaza los oráculos no oficiales. Incluso la reputación de Delfos declinó rápidamente y, hacia finales del siglo, la autoridad del oráculo ya era débil. Lisandro se inclinó hacia el oráculo de Zeus-Amón en el gran oasis, que estaba más alejado y, por lo tanto, inspiraba mayor res-

peto. Existe una historia significativa respecto de Anaxágoras. Pericles había recibido un ser prodigioso, un carnero con un solo cuerno en medio de la frente. El adivino Lampón lo interpretó como que, de los dos rivales políticos, Pericles y Tucídides, vencería el que había recibido el augurio. Pero Anaxágoras hizo partir en dos la cabeza del animal y mostró que el cerebro no ocupaba el lugar acostumbrado, sino que tenía la forma de un huevo y estaba concentrado en la raíz del único cuerno. ¡Hasta el presagio tenía causas naturales!

La religión carecía de recursos para defenderse. Estaba atada al estado y fue incapaz de cualquier exaltación o concepción más pura. La misma crítica atacó con armas y métodos semejantes también al estado y a la sociedad, lo mismo que a la religión. La actitud crítica de la época del iluminismo provino de las clases superiores y educadas. Resultó bastante natural, entonces, que se hiciera sospechosa para la democracia popular, cuyos intereses estaban ligados a la situación actual y a la religión del estado, y que sentía el sacudimiento de sus mismas bases. La desconfianza popular por la excesiva curiosidad de los sofistas halló su expresión en las palabras de Cleón, en Tucídides (III, 37), inimitables y no traducibles fácilmente: "Una mente mediocre pero equilibrada será más útil que una brillante pero desequilibrada." Su adversario más severo, Aristófanes, está de acuerdo con él sobre ese punto. La religión oficial no era sino un blanco para la crítica, y su única defensa no era sino la maquinaria legal y de otro tipo que el estado le ofrecía, defensa muy débil en semejantes circunstancias. Se la utilizó, sin embargo. Los procesos religiosos revelan lo que el ciudadano ateniense medio pensaba de esa actitud crítica. Esos procesos con-

tinuaron entrado el siglo IV; el de Sócrates fue uno de los primeros actos de la democracia restaurada después de la expulsión de los treinta tiranos. Posteriormente, varios filósofos fueron acusados de ateísmo. La acusación a Aristóteles tenía un motivo político en el odio contra Alejandro, pero un motivo de ese tipo no existió en los casos de Estilpón de Mégara, Bión el cínico o Teodoro de Cirene.

En el siglo siguiente, el siglo III, cesaron los procesos religiosos, aunque un escepticismo como el de Carnéades, al igual que las críticas de Protágoras, hubieran podido suscitarlos. La indiferencia religiosa, resultado del trabajo de zapa de los críticos, hizo presa de todo el mundo, incluso de las masas. En la época de la guerra del Peloponeso, la peligrosa atracción de lo prohibido y algo del malsano sentimiento que impulsa a los celebrantes de misas negras hizo que los hombres cometieran sacrilegios, mutilaran imágenes, como Alcibíades, o las profanaran, como Cinesias. Un poco más tarde, en Jenofonte, se habla de un joven, Aristodemo, que no ofrece sacrificios a los dioses, no requiere los consejos del oráculo, y se burla de los que lo hacen. Se trata en este caso de algo más peligroso para la religión que el sacrilegio: la pura indiferencia. Aristodemo parece haber pertenecido a un tipo nada extraño en su época; pronto resultaría todavía más común. Es bine significativo el tratamiento de los ateos que Platón recomienda en la obra de su vejez, *Las leyes.* Hay que encerrarlos y amonestarlos —se siente la tentación de agregar, con un pastor—; pero, si no se doblegan, hay que condenarlos a muerte. Indudablemente, Demóstenes tenía a flor de labios los nombres de los dioses, como cualquier otro, pero es fundamentalmente irreligioso: acusa a Τύχη, la For-

tuna, del fracaso de su política y al oráculo de Delfos de servir los propósitos de Filipo. Hacia finales del siglo, los atenienses rindieron homenaje a Demetrio Poliorcetes, que los liberó del yugo despótico de su homónimo, el filósofo. No se contentaron con deificarlo, sino que mostraron además su desprecio por los antiguos dioses. La canción en honor de Demetrio rezaba: "Están lejos o no oyen, o bien no existen, o les importa pizca de nosotros." Al margen de la adulación dispensada a Demetrio, la antigua religión debió de haber caído muy bajo para que en una ceremonia pública se pronunciaran semejantes palabras. En algunos casos, blasfemar constituyó un furor de moda; Dicearco, almirante de Filipo V, solía levantar altares y ofrecer sacrificios a la Impiedad y a la Ilegalidad. Agátocles se justificó burlonamente de su ataque a Corcira e Ítaca, refiriéndolo a las narraciones mitológicas de las hazañas de Odiseo en Sicilia.

El arte de la época conserva todavía un testimonio silencioso pero elocuente. Para Praxíteles, en realidad, incluso para Alcámenes, la imagen de un dios no es un objeto al que el artista se aproxima con reverencia, sino algo que plantea la resolución de un problema artístico. En la Hera y la Afrodita de Alcámenes, el problema del ropaje tiene más interés que la misma diosa. En el Hermes y la Afrodita Cnidia de Praxíteles no existe destello alguno de religión, salvo la belleza, y en el Apolo Sauróctono se diluye graciosamente un auténtico motivo cultual. Podemos comprender que, cuando hacía falta una verdadera imagen de culto, había que remontarse a un estilo anterior, como hizo Cefisodoto en la estatua de Irene con Pluto. La Deméter Cnidia constituye la obra más hondamente conmovedora de la antigüedad, pero lo que nos impresiona no es sino el sentimiento pu-

ramente humano de la afligida madre. Cuando los artistas se dieron cuenta de la falta de vuelo religioso, no encontraron nada mejor que remplazar la calma, la dignidad interior, con el efecto teatral. Leócares inició el proceso, si es que el Apolo de Belvedere y su pareja, la Artemisa de Versalles, se le adjudican correctamente; y los escultores de la época helenística lo continuaron, con métodos aún más audaces. El Zeus de Otricoli puede valer como ejemplo para todo el resto.

Pero no fue solamente la creciente indiferencia religiosa lo que mutiló el poder de resistencia de la antigua religión: la impotencia del estado contribuyó al proceso. En primer lugar, Grecia se despedazó en una guerra en la que todos los estados lucharon contra su vecino, para caer luego bajo el yugo extranjero. Después de sus últimas convulsiones en la guerra de Cremónidas, Atenas perdió todo vestigio de independencia política, y pronto su comercio y su industria también murieron. El estado ya no tenía nada que ofrecer a sus ciudadanos, y éstos, por su parte, carecían de razones para abogar por la causa de los dioses estatales. Con la declinación del poder político, también decayó la religión asociada al estado.

Se permitió que se prosiguieran pacíficamente los esfuerzos filosóficos por explicar el origen de la religión y de los dioses. De ahí en adelante, tienen mayor interés para la ciencia de la religión que para su historia. Ya hemos visto que prácticamente todas las tendencias que concurrieron a dar forma a la moderna ciencia de la religión aparecieron ya en la antigüedad, pero para no pecar por defecto hay que decir además que tampoco faltó la escuela histórica, que deriva las ideas acerca de los dioses de un país en particular. Estuvo representada, por ejemplo, por Heródoto, que opina que las deidades

griegas llegaron de Egipto. El origen de los dioses en los fenómenos naturales era una teoría demasiado evidente como para que careciera de continuadores. Ya hemos dicho que los cuerpos celestes pasaron cada vez más a primer plano. Aristóteles se refiere, por una parte, al sol, a la luna y a las estrellas, cuyos movimientos regulares parecen delatar su origen divino, y por otra, a ciertos y especiales fenómenos mentales, el entusiasmo en su antiguo sentido, el religioso, los sueños y las profecías cuyo cumplimiento algunas veces no podía ponerse en duda. La inclusión de los fenómenos mentales constituye un gran paso adelante, aunque no haya servido sino para defender la creencia en lo sobrenatural, razón por la cual fueron adoptados por los estoicos posteriores. La interpretación alegórica desempeñó un papel mucho más importante, sobre todo en los estoicos. Poseemos todavía un compendio de la teología estoica en el resumen de la mitología de Cornuto, al que se ha prestado muy poca atención. Las interpretaciones resultaban tanto más audaces por cuanto la filosofía estoica se buscaba ahora también en los mitos. Por ejemplo, se afirma que la historia homérica de cómo Hera fue encadenada por Hefesto y luego liberada demuestra que el orden del universo depende del equilibrio de los elementos; el hecho de que Zeus la mantenga suspendida en el aire apunta hacia el origen y la sucesión de los elementos, y el tira y afloja entre Zeus y los demás dioses representa el ordenamiento de las esferas del universo. La cojera de Hefesto revela la diferencia entre el fuego celeste y el terrestre: el fuego terrenal debe ser alimentado con madera, así como el cojo necesita un báculo para sostenerse. Hefesto fue arrojado desde el cielo a la tierra: los hom-

bres encendieron el primer fuego con el destello de un relámpago, etcétera.

Esa manera de interpretar los mitos no fue sino una diversión intelectual, cuyo carácter arbitrario era demasiado evidente y fácil de atacar. En un pasaje, Platón se refiere a ella en forma bastante desdeñosa, pero en otro llama a la mitología una investigación del pasado. Ésta era una opinión cuyas últimas consecuencias no se sacaron hasta el período helenístico, pero que resultó clara para los griegos desde un comienzo. La mitología constituía la historia más antigua y las genealogías se remontaban hasta la época de los mitos. Pero pronto se planteó el problema de saber dónde debía detenerse la concepción de los mitos como historia. No podía extenderse razonablemente a algo de un carácter tal que no pudiera adaptarse a la historia tal como la concebían comúnmente los hombres. De ahí que naciera la necesidad de elegir entre los mitos, de rechazar algunos y de aceptar otros. Pero también era posible utilizar otro recurso, retocarlos de modo que parecieran narraciones históricamente verosímiles. Los que así obraron creyeron liberar al núcleo histórico de su caparazón mítico. Hecateo de Mileto, que vivió en la época de las Guerras Médicas, es el representante más notable de esa tendencia. Su interpretación del mito de Heracles y Cerbero explicaba que Cerbero fue una serpiente peligrosa que vivía en una caverna cerca de Ténaro y por eso se la llamó el sabueso de Hades. Gerión fue un antiguo rey del Epiro, que poseía grandes rebaños, parte de los cuales Heracles robó y llevó consigo. La interpretación de los mitos como historia implicaba la necesidad de ajustar las relaciones cronológicas entre los acontecimientos míticos. Había que crear una cronología para la totalidad del período mí-

tico. El año básico resultó el de la caída de Troya; con este punto de partida, la mitología y la genealogía se ordenaban cronológicamente, no sin grandes dificultades.

A pesar de que en el culto y en la concepción popular existía una diferencia entre los dioses y los héroes, que eran hombres fallecidos, ambos tenían la mitología en común. Si el método histórico se aplicaba a ultranza, se tendía a incluir también a los dioses, proceso favorecido por el hecho de que ciertos mitos hablaban de algunos dioses como si hubieran muerto y hubieran sido enterrados, por ejemplo Zeus en Creta y Dioniso en Delfos. El culto rendido a gobernantes y a otros distinguidos personajes durante la época helenística ayudó a borrar la diferencia entre hombres y dioses. La total desconsideración de esa diferencia fue una consecuencia temeraria, pero natural, como lo prueba el éxito obtenido por el intento. El método se asocia con el nombre de Evémero, aunque no se sepa con seguridad hasta qué punto el origen radique en ese mediocre escritor. Tuvo predecesores; el más notable, Hecateo, era de Alejandría, y parece seguro que la original costumbre egipcia de representar a los dioses como antiguos reyes constituye una fuente importante del evemerismo. El hecho de que el método se popularizara como una historia de viajes contribuyó en mucho a su éxito. En una isla del océano frente a Arabia, Evémero pretende haber visto en un templo de Zeus un pilar de oro, sobre el que estaban registrados los actos de los dioses en forma de una crónica familiar y dinástica. Zeus llegó al poder después de Urano y de Cronos. Vivía en una montaña, llamada el trono de Urano, como juez y promotor de invenciones útiles; a intervalos hizo progresar el mundo y logró que se le erigie-

ran templos y se le fundaran cultos; finalmente, murió y fue enterrado en Creta. Otros mitos estaban tratados con menor respeto aún; se convirtió a Cadmo en un cocinero de las cocinas del rey de Sidón, y se afirmaba que había escapado a Tebas con su flautista, la joven Harmonía.

Era una actitud temeraria la de considerar como historia deformada incluso los mitos divinos, pero fue una conclusión lógica que la época consideró atrayente. El libro de Evémero fue uno de los primeros que se tradujeron al latín, y lo fue por el poeta Ennio. El gran abuso que se hizo de él revela mejor aún su popularidad; se lo colocó en primer lugar entre los ateos de la antigüedad, y en verdad justamente. La explicación física y alegórica dejaba, como veremos, lugar para los dioses, pero la explicación histórica, que los convertía en hombres que se abrieron camino hacia la veneración divina por la fuerza y la astucia, como los señores helenísticos, los despojaba totalmente de su carácter divino. Pero la mayoría de los escritores no se atrevieron a ser igualmente sistemáticos; Diodoro, que incluyó mitos en su historia, aplica el método evemerístico de interpretación solamente a los semidioses Heracles, Aristeo y los Dioscuros, y también a Dioniso, ya que describe su marcha triunfal por el mundo según el modelo de las campañas de Alejandro. La crítica cristiana de los dioses paganos encontró armas apropiadas y listas en el arsenal de Evémero.

Diodoro fomenta una doctrina afín que convierte a los dioses en los autores de los progresos de la cultura; la heurematografía, que consiste en adjudicar inventos a ciertos individuos, fue un tipo de literatura bien conocido en la antigüedad. Poseidón se convierte en el señor del océano porque fue el primero en enseñar a los hombres la construcción de barcos y la navegación por el mar.

Hades reina en el mundo inferior porque inventó los ritos sepulcrales y las costumbres funerales. Apolo inventó el arco, la lira y la medicina; Hefesto, el arte del herrero; Dioniso, el cultivo de la vid y la fabricación del vino; Deméter, la agricultura. En realidad, esos inventores de las artes y beneficios de la civilización, aunque posean cierta relación con los héroes culturales de la mitología, no son mejores en absoluto que los príncipes de Evémero, y son criaturas del mismo espíritu.

Al hacer un balance de todos los puntos y métodos de ataque, descubrimos que no quedó en pie una sola piedra del edificio de la antigua religión. En el período helenístico, resultó una ruina total. En los casos en que no se identificó a los dioses con antiguos señores e inventores del mismo tipo que aparece con frecuencia en la época helenística, se los terminó de explicar como el ropaje con que la imaginación y las limitaciones del hombre vistieron los fenómenos físicos y mentales. Se atacó el culto de las imágenes con elocuentes argumentos que los cínicos introdujeron al menudeo entre el pueblo. Teofrasto rechazó el rito central del culto, el sacrificio animal, con razones de amplia repercusión. Pedía respeto para los animales al igual que para la vida humana, medía el valor de la ofrenda no por el tamaño sino por la actitud espiritual del donante, y estigmatizó el sacrificio animal como postrera degradación del rito, pero reconocía que la antigua ofrenda de los frutos de la tierra era el testimonio de una actitud más piadosa del espíritu. Las purificaciones dejaron de desempeñar su papel, salvo en el culto mecánico y en los conventículos. El arte del adivino decayó y los oráculos se llamaron a silencio. La filosofía respetó los cuerpos celestes; se convirtieron en dioses visibles, pero sin culto. La percepción de la ley y

del orden en el curso del universo dejó una simiente que dio sus frutos en la astrología y adquirió luego un valor religioso de carácter bastante especial y opresivo.

Los dioses antropomórficos habían perdido su influencia sobre el espíritu de la gente culta, que se dedicó en cambio al arte de vivir. La tarea principal de los filósofos consistió entonces en guiar a la humanidad a través de los vaivenes de la vida; se convirtieron en pastores y confesores de almas. La autosuficiencia del estoicismo y el quietismo epicúreo constituían métodos objetivos de enfocar el curso del mundo, y en este sentido se parecieron a la filosofía de los Siete Sabios. Pero no tenían nada que decir respecto a la fuente de los acontecimientos de la vida humana. Éstos resultaban más variables e irracionales que nunca, y el hombre no puede dejar de investigar el poder que rige su destino, aunque se crea capaz de desafiarlo o se sienta indiferente ante él. El concepto de causa no basta, incluso en la actualidad, y mucho menos pudo satisfacer a la antigüedad, ya que sólo se lo formuló rigurosamente por primera vez en ocasión de la victoria de la filosofía astrológica.

Aquí se presentó una oportunidad para que volviera a surgir la antigua creencia en el "poder", siempre que se la pudiera revestir de un ropaje adecuado a la época. Lo hemos encontrado en Homero con el nombre de *dáimôn,* posteriormente como "lo divino" o "lo demonístico" [2]. El poeta trágico prefiere utilizar la palabra *dáimôn* para calificar un único acontecimiento de profundo significado, pero en la literatura posthomérica es más corriente que se la utilice para indicar el "destino"

2 K. Lehrs, "Gott, Götter und Dämon" (*Populäre Aufsätze,* 2ª ed., págs. 143 y sigs.).

en general, el encadenamiento ininterrumpido de los acontecimientos. Teognis dice que muchos poseen una inteligencia débil pero un buen *dáimôn,* y en Píndaro se lee que el espíritu de Zeus anima el *dáimôn* de los amigos queridos. La nueva época se distingue de la antigua por su espíritu de individualismo consciente, por su enfoque egocéntrico. Cada uno buscaba lo suyo; lo que más le interesaba era su destino particular. De acuerdo con esta tendencia, la idea de *dáimôn* sufrió un cambio que tuvo relación con afirmaciones de antiguos filósofos. En Heráclito nos encontramos con que el carácter es el *dáimôn* del hombre, y en Epicarmo, con que los modales constituyen un buen *dáimôn* en algunos y uno malo en otros. El *dáimôn* está situado en el corazón de cada individuo. La idea homérica de que el destino de los hombres quedaba determinado al nacer gozó de un auge aún mayor, ya que el fatalismo halló ambiente favorable en las notables vicisitudes del período helenístico. Cualquier hombre tiene su destino, su propia serie de acontecimientos; se lo considera un *dáimôn* aparte, que acompaña al individuo. La idea se encuentra ya en Platón, según el cual el *dáimôn* que tuvo a su cargo a un hombre durante la vida lo conduce a su enjuiciamiento después de la muerte; pero no se la elaboró claramente hasta más tarde. Basta dar un ejemplo, el conocido pasaje de Menandro (fr. 550 Kock): "Desde su nacimiento, todos los hombres tienen un *dáimôn* a su lado para guiarlos por los misterios de la vida; es un *dáimôn* bueno, porque no hay que imaginar que existe un *dáimôn* malo que menoscabe una vida feliz, sino que todo lo divino es completamente bueno." La teoría rechazada por Menandro constituye la opinión comúnmente aceptada; un discípulo de Sócrates, Euclides, había ya postulado que el hombre

posee un *dáimôn* doble. La filosofía había enseñado que Dios era bueno, pero, como los acontecimientos eran algunas veces buenos y otras malos, los hombres debieron dividir el *dáimôn* en dos, uno que enviaba lo bueno y otro que enviaba lo malo. El *dáimôn* malo tiene vigorosa descripción en la visión de Bruto antes de la batalla de Filipos; y en la visión de Casio en Atenas, durante su fuga después de la batalla de Accio. El *dáimôn* bueno se convirtió en un espíritu protector, en una expresión del convencimiento de que el hombre está bajo una protección superior, y entre los estoicos se lo identificó con el destello divino en el hombre; es bien conocida la descripción de Epicteto.

La idea del *dáimôn* proviene de una actitud hacia la suerte del hombre en la vida que es muy semejante a la que Homero expresa con las palabras αἶσα y μοῖρα. De ambas, la primera desapareció del uso corriente, y *Moîra* se personificó y se antropomorfizó, y por lo tanto quedó fuera de consideración. El *dáimôn* se partió en dos, de modo que cualquier individuo poseyó dos *dáimones* propios. La idea general de "poder" uniforme, del cual provienen los acontecimientos, exigía una expresión mejor, y la lengua la tenía a mano. Τύχη, lo que τυγχάνει, "ocurre", no tiene un sentido muy diferente de los homéricos πότμος y μοῖρα, salvo que, al menos para nosotros, presenta con mayor claridad el elemento accidental, aunque indudablemente no sea así para el hombre homérico. La evolución no fue sino un problema de tiempo. Alguna vez *Týkhê* estuvo por incorporarse a la mitología como *Moîra*. La *Olímpica* XII de Píndaro se un himno a *Týkhê* la Liberadora, hija de Zeus Eleuterio; en otro pasaje, el poeta la considera una de las Moiras, más poderosa que sus hermanas. Alcman afir-

ma que era hermana de *Eunomía* y de *Peithô,* e hija de Prometeo. Pero la palabra persistió en el uso corriente y su incorporación a la mitología no se cumplió. *Týkhê* no dejó de ser lo irracional en la vida, no sólo la buena suerte, ἀγαθὴ τύχη, sino también la *Týkhê* que interfiere en los planes del hombre [3], como por ejemplo en Demóstenes, cuando se disculpa por el fracaso de sus planes políticos, y en casi cualquier verso de la comedia. *Týkhê* es ciega, juega con el hombre, desbarata todos sus cálculos, es envidiosa; la antigua idea de la envidia de los dioses se le transfiere totalmente; pero también arroja buena suerte y éxito en el regazo del que duerme. Una pintura satírica representaba a un general ateniense, Timoteo, el hijo de Conón, que dormía mientras *Týkhê* capturaba para él ciudades con su red. La característica notable de *Týkhê* está dada por el hecho de que se presenta con independencia de los actos o méritos de los hombres. Resulta significativo que Timoleón estableciera un culto a *Automatía,* "lo que resulta por sí mismo", expresión todavía más precisa de la idea favorita de la época.

Týkhê y el *dáimôn* se combinaron. Todo lo que le ocurre al hombre está de acuerdo con *Týkhê* y el *dáimôn,* afirma Diágoras. En inscripciones y relieves, Ἀγαθὴ Τύχη y Ἀγαθὸς Δαίμων aparecen uno al lado del otro. Hasta cierto punto, ambos recibieron cultos; se representó a *Týkhê* y se le rendía culto como diosa protectora de una ciudad, por ejemplo, la *Týkhê* de Antioquía, pero ésos no fueron sino débiles esfuerzos que no pueden ocultar el hecho de que *Týkhê* no era sino una expresión para la creencia en la contingencia irra-

[3] LEHRS, "Dämon und Tyche", *op. cit.,* págs. 175 y sigs.

cional, sobre todo para el éxito inmerecido, una idea evidentemente no religiosa que la desfalleciente religión griega no pudo conformar dentro de sus moldes, como lo había hecho con *Moîra.* Aunque alguna vez haya asumido alguna forma exteriormente religiosa, el disfraz resultó por completo transparente y no engañó a nadie.

Los antiguos dioses estaban vacilantes; recibieron nuevos compañeros que, de común acuerdo y al mismo tiempo, los desplazaron e incluso los menospreciaron. Los hombres comenzaron a venerar personajes con autoridad[4]. En oposición a la inflexible condena en que se tenía al culto del hombre en épocas más antiguas, en ese momento se realizan esfuerzos para llegar a una interpretación del mismo y de sus posibles orígenes en la religión griega. Es verdad que los griegos habían acostumbrado a venerar seres mortales, pero no antes de su muerte. Para un ser viviente, resultaría poco atractivo que se lo venerara con las formas del culto de los héroes y de los muertos, y esto sólo se hizo excepcionalmente. Es verdad que se bautizó a algunas tribus con nombres de príncipes, como antiguamente con nombres de héroes, pero este hecho revela solamente que se había perdido el sentido de la antigua diferencia. Festivales y competiciones se celebraban en honor de los dioses, de los héroes y de los señores humanos. Las formas del culto de los seres vivientes no fueron, en general, las del culto de los héroes; no se les ofrecían sacrificios cruentos (σφάγια), pero se les levantaban altares y se quemaban ofrendas de igual manera que para los dioses.

El primer hombre que recibió veneración como di-

4 E. KORNEMANN, "Ueber die antiken Herrscherkulte" (*Klio,* I, 1901, págs. 51 y sigs.); J. KAERST, *Geschichte der hellenistischen Zeit,* II, 1, págs. 374 y sigs.

vinidad fue Lisandro, el conquistador de Atenas. Las ciudades le levantaron altares y le ofrecieron sacrificios como a un dios, y se cantaron himnos en su honor. Los samios cambiaron el nombre de su festival principal, las Hereas, por el de Lisandreas. Se ha conservado el comienzo del himno que se cantaba en su honor; no lo presenta como dios sino como comandante en jefe de los espartanos; nada sabemos en cuanto a su relación formal con un culto, pero indudablemente ha de suponerse que todavía se observaba cierta moderación. La alabanza de Lisandro debía de estar relacionada con un culto divino, pero sin una deificación real. Los festivales políticos que ya hemos mencionado (págs. 317 y sig.) proporcionan ejemplos de una relación de ese tipo.

Cien años más tarde, cuando Atenas celebró a Demetrio Poliorcetes, se dio un gran paso adelante. Se saludó a Demetrio y a su padre Antígono como dioses salvadores, y el primer arconte se convirtió en su sacerdote. Se los representó en compañía de los dioses en la trama del manto ofrecido a Atena para las Panateneas. El lugar en que Demetrio descendió de su carro se declaró sagrado y se lo convirtió en sede de un altar para Demetrio *Kataibátês.* Se los recibió a ambos con *theoxénia* (banquetes divinos), como a Deméter y Dioniso. En lugar de plenipotenciarios se les enviaban *theôrói,* teoros, como a los festivales de los dioses. Se establecieron dos nuevas *phylái,* bautizadas con sus nombres. Las Dionisias recibieron un nuevo nombre, las Demetrias, y se cambió el nombre del mes Muniquión por Demetrión; al último día de todos los meses se lo llamó las Demetrias. Además, se veneró a sus dos queridas como Afrodita Leena y Afrodita Lamia, y para sus favoritos se levantaron altares y se

celebraron cultos de héroe. Había que conservar las diferencias de jerarquía.

Esto constituye la transferencia a un ser mortal de todas las formas de un culto divino. Resulta significativo que Lisandro haya sido el primero en recibir un culto de ese tipo, contemporáneamente con la aparición del individualismo y la desaparición del estado ideal. La crítica y el curso de los acontecimientos habían destronado a los dioses, o por lo menos la creencia irreflexiva en ellos, y se había venido abajo el poder dominante del estado, que mantenía al individuo en su lugar. Ya no existió límite alguno para las aspiraciones del hombre. Lo que mucho tiempo atrás, con mezcla de envidia y horror, los griegos habían visto en el tirano: un hombre igualado a los dioses, se hacía presente una vez más con mayor fuerza. Se había derribado la antigua barrera, ya no se sentía como insolencia (ὕβρις) el que uno se elevara por encima del nivel del hombre ordinario. A los nuevos señores se les permitió esa posición, y en virtud de ese mismo hecho ellos se aproximaron a los dioses. El individuo, que había rechazado la sumisión a los dioses impuesta por la fe y la sumisión al estado impuesta por la ley, debió inclinarse ante un hombre, arrastrado por la fuerza de los acontecimientos y de la vida. No encontró nada mejor que honrar al hombre con las mismas formas utilizadas hasta entonces para venerar a los dioses como protectores de su estado y de su vida. Se ha buscado en la política estatal el origen del culto de los señores [5]. Más correcto sería decir que el culto del hombre no se originó como un recurso de la política estatal —hay que recordar que

[5] Ed. Meyer, "Alexander der Grosse und die absolute Monarchie" (*Kleine Schriften*, I, págs. 283 y sigs.).

hasta el estado más poderoso carece de fuerza para imponer una forma religiosa totalmente nueva—, sino que el estado lo adoptó y ordenó para servir fines políticos. Incluso la posición divina de los reyes orientales sólo ejerció una influencia indirecta. El origen del culto del hombre en Grecia debe buscarse en las convulsiones de la religión agonizante.

Plutarco cuenta que cuando se paseó por la ciudad, en la procesión del festival, el manto de las Panateneas con la figura de Demetrio, una ráfaga de viento lo rasgó en dos, y que alrededor de los altares de los nuevos dioses creció la cicuta venenosa, que no se encontraba en ninguna parte en la región. Para las Dionisias, cuyo nuevo nombre era las Demetrias, heló por la noche —algo inusitado en Atenas en esa época del año—, se destruyeron los granos y quedaron dañados los viñedos y las higueras. Los dioses todavía no se habían olvidado de los antiguos medios con que demostraban su ira ante la impiedad humana y todavía existían hombres que vieron y creyeron eso. Las palabras del poeta cómico Filípides (fr. 25 Kock) parecen pertenecer casi a otra época: "Trasladar a los hombres el respeto debido a los dioses significa destruir la democracia." Tenía razón, salvo en que el hecho no era sino un síntoma; hacía mucho que se habían removido los cimientos de la democracia y de sus dioses. Incluso Polibio, que no tiene nada de religioso, está de acuerdo en que el desgraciado final del blasfemo Dicearco no fue sino un justo castigo de parte de los hombres y también de los dioses. La incredulidad y la blasfemia son contagiosas, pero una fe sancionada por el tiempo, por profunda que sea su decadencia, tiene un ascendiente tan vigoroso sobre la humanidad que no se la puede suprimir sin que

deje tras de sí secretas dudas en momentos de apremio, y éstas también son contagiosas.

Los filósofos proporcionan el mejor testimonio de la existencia de esa condición espiritual curiosamente confusa. Sus explicaciones racionales del origen de la creencia en dioses —φυσικὸς λόγος las llaman los estoicos— fueron el instrumento más efectivo para minar esa misma creencia; cuando se trata de edificar sistemas filosóficos, los dioses deben contentarse con el lugar que les pueda tocar, si es que encuentran alguno. Pero cuando los filósofos se enfrentan directamente con la pregunta: ¿existen o no los dioses de la fe popular?, rehúsan comprometerse. En tal caso prefieren apelar a la evidencia *ex consensu gentium*. Lo que todos los hombres creen sin excepción —pues no existe nadie que no conozca algún dios— no puede ser un mero engaño. A esto se agregó la creencia en los sueños; resultó imposible deshacerse de la idea de una inspiración superior en los sueños. ¿De dónde venía? Demócrito afirmaba que las imágenes oníricas eran imágenes reales que penetraban por los poros del cuerpo; por lo tanto, debió conceder existencia real a los dioses que aparecían en los sueños. Aristóteles afirma que la creencia en dioses pertenece tanto a los griegos como a los bárbaros, y la incluye en su estado a raíz de su utilidad; sus ideas se limitaban a la ciudad-estado. Epicuro, a quien Lucrecio alaba con auténtico sentimiento religioso porque ha liberado a la humanidad de un dañino concepto acerca de los dioses y del castigo en el otro mundo, y el cual se opone a todas las formas del culto y a la creencia en la providencia, termina no obstante por aceptar la existencia de los dioses sobre la base de la misma evidencia; los relega meramente a un esta-

do de beatitud eterno y pasivo, situados a una distancia inaccesible.

La filosofía atisbó a los dioses antiguos por su puerta trasera, pero pronto la puerta quedó abierta del todo. Platón proporcionó los medios; de paso, había descripto a los *dáimones* como seres intermediarios, que actúan como vínculo entre dioses y hombres. Uno de sus sucesores, Jenócrates, recogió la sugerencia y la estructuró en un sistema. Indudablemente Jenócrates mencionó a los ocho dioses de los cuerpos celestes como los Olímpicos, es decir, como las verdaderas deidades; pero, por otra parte, le resultaba claro que lo divino se extendía a través de toda la naturaleza. Encontró poderes divinos incluso en los elementos, a los que, como Pródico, adjudicó nombres de dioses. El poder que está en el aire es Hera; el que está en el agua, Poseidón; el que está en la tierra, Deméter, etc. En la esfera inferior, la mundana, prevalece una mezcla de bueno y malo, de cosas útiles y perjudiciales. Este estado de cosas no puede deberse a los dioses ya que no entran en comunicación directa con los hombres sino que obran solamente a través de la acción de los *dáimones*. Los *dáimones* están en un lugar equidistante de la perfección divina y la imperfección humana. Existen *dáimones* buenos y malos; puede haber, por lo tanto, cultos de naturaleza tenebrosa o perjudicial.

Desde un comienzo, los estoicos carecieron de aprecio por la religión popular, y se podría recopilar una hermosa antología con sus ataques a las formas exteriores del culto: templos, imágenes de los dioses, mitos y plegarias. En auténtico y estricto sentido, reconocieron sólo un Dios, ese primer principio que Cleanto en su magnífico himno llama "Zeus que todo lo penetra". Pero la experiencia demuestra que el panteísmo puede prosperar

junto al más ilimitado politeísmo, de modo que los ataques de los estoicos a la religión popular se hicieron cada vez menos serios y se convirtieron en algo cercano al reconocimiento de la misma. Además del Dios único, increado y eterno, reconocieron deidades creadas y perecederas; distinguieron entre el poder divino como unidad y las manifestaciones y modos especiales de ese poder. Por eso, en primer lugar, reconocieron naturalmente como dioses a las estrellas; luego, reconocieron a los años, las estaciones y los meses; finalmente, a los elementos: aire, agua, tierra, y fuego en su forma inferior. También se consideró dignos de veneración a los héroes de antaño, los benefactores de la humanidad. A éstos se agregaron personificaciones de cualidades humanas y estados mentales, y por último, los *dáimones*. El alma, y sobre todo su parte racional, tenía origen divino; se la consideraba como el *dáimôn* protector del hombre. Además del alma humana y de los dioses del firmamento, debían existir necesariamente otras almas dotadas de razón, ya que la perfección del universo así lo exigía. Hubo, por eso, mucho lugar para los dioses de la fe popular. No resultó difícil explicar su falta de moral, ya que entre los *dáimones* existían espíritus maléficos y dañinos. Todo esto quedó envuelto en la interpretación alegórica de los mitos como en un manto protector. La adivinación también halló justificación; se la consideró una prueba de la existencia de los dioses y de la providencia, y los estoicos se las arreglaron para explicar las profecías basadas en el vuelo de los pájaros y en las entrañas de los animales sacrificados acudiendo a la simpatía que liga todas las cosas en el universo. Los sueños y las profecías inspiradas se convirtieron en testimonio del origen divino del alma humana.

Se ha afirmado que la teoría del *dáimôn* ofrecía la única posibilidad de resolver el problema que planteaban las creencias populares de la antigüedad; la afirmación tiene sentido si se mantienen estos dos postulados: que la fe popular y el culto descansan sobre una base de realidad, y que la perfección moral constituía un elemento esencial en la concepción de un dios. Esto es verdad, pero hay que considerar también las consecuencias de la solución. Ella suponía una depreciación de los dioses, que descendían a la segunda categoría de las divinidades. El principio superior se convertía en el único Dios real; esto se aprecia con mayor claridad en el llamado Zeus de los estoicos. Este Dios, que no fue sino un principio filosófico, no podía constituir un refugio para el hombre en su contrición, su momento de necesidad o sus preocupaciones menores; para usar el lenguaje de la religión oficial, no pudo convertirse en un dios de culto. Se desplazó a los dioses de su nivel superior pero se los introdujo nuevamente por niveles inferiores. A los dioses que habían sido y eran todavía dioses de culto se los acuñó como componentes de una clase secundaria, lo que resulta evidente del nombre que se les adjudicó, *dáimones*, tal como la filosofía lo entendía. Se insistió en su carácter limitado e imperfecto; su poder tenía límites, se convirtieron en eslabones de la cadena del universo. Aquí se revela el antagonismo entre la filosofía y el sentimiento religioso irreflexivo, que puede tolerar muchas contradicciones e imperfecciones en sus dioses y que, cuando se dirige a ellos, deja todos esos defectos en un segundo plano y los olvida. Suponer la existencia de espíritus malignos explicaba la llegada del mal desde arriba, pero en virtud de esa misma suposición la moralidad de los dioses quedaba estigmatizada. En realidad, se demostró

con éxito total la incompatibilidad entre las antiguas ideas acerca de los dioses y una concepción superior de ellos y de lo divino. El cristianismo, que hablaba de un único Dios poderoso, justo y misericordioso, no tenía sino que aceptar esa doctrina, y lo hizo de buena gana. El resultado estaba decidido antes de que se iniciara la batalla.

La falta de fe raramente deja de ir acompañada por algún sentimiento de incomodidad. Existen en cielo y tierra muchas cosas con las que la filosofía, y todavía menos el hombre común, nunca han soñado: la duda puede asaltar al hombre aunque su simple materialismo diario lo ayude a salir del paso. Quedará aferrado entonces por las ideas heredadas respecto a algo sobrenatural, a los dioses. En épocas de apremio y desgracia, cuando los demás lo abandonan, retrocede ante ese vacío que él mismo ha creado. Ese sentimiento religioso esencial resultó más perdurable que la incredulidad popular o el iluminismo filosófico. Pero no benefició a los dioses antiguos, porque ya estaban gastados.

Se había creado un vacío, y un vacío debe ser llenado. La superstición floreció en el período irreligioso; aparece gente supersticiosa en Platón, en Teofrasto, en la comedia. Pero eso no bastó, y el hombre anheló dioses en los que pudiera creer; los dioses extranjeros llenaron el vacío con vigor renovado. La inmigración comenzó antes de lo que se supone comúnmente; Bendis y la Gran Madre llegaron a Atenas ya en el siglo v; Platón habla de dioses tirrenos y chipriotas. Durante este período, el único dios griego con renombre fue Asclepio. Su santuario en Epidauro tuvo fama mundial y existieron muchos centros para su culto. En Epidauro encontramos una mezcla característica de las curaciones milagrosas más burdas, como las

que impresionan a las masas, con el reconocimiento de que el individuo necesita un dios solícito por las desdichas y los males humanos. Este hecho precisamente indica el contraste más notable con el culto estatal de una época anterior. Fue el individuo el que apeló a Asclepio; el dios reunía en sus templos adherentes de todos los rincones del mundo. Su veneración dio motivo a un sentimiento sincero y efusivo, pero fue al mismo tiempo una expresión clara y aguda del egoísmo de la época; ambos aspectos se aprecian en Aristides el retórico. La veneración de Asclepio estuvo desprovista de todo valor religioso superior y de toda base moral y religiosa profunda.

Aparte de esto, solamente los misterios pudieron sobrevivir a la crisis sin rendirse. Los misterios eleusinos pudieron acomodarse a las tendencias de la época en virtud de su independencia del dogma y de que tocaban las profundidades del corazón humano; pero se oye hablar muy poco de ellos hasta que, en la época de los emperadores, llegaron a ocupar una vez más importante lugar en la religión pagana. Algo más se habla de los misterios dionisíacos; su difusión en Italia está atestiguada por la conocida resolución del senado que los prohibió. En Egipto, los reguló Tolomeo Filópator [6]. Su popularidad durante el Imperio se debió a su relación con la creencia en la inmortalidad; resulta significativo que Dioniso niño aparezca a menudo representado en los sarcófagos. El orfismo despertó también a una nueva vida y finalmente ingresó como elemento importante en la religión sincretista.

[6] Según un papiro del cual se han ocupado hace muy poco P. Roussel, *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions,* 1919, págs. 237 y sigs., y C. Cichorius, *Römische Studien,* págs. 21 y sigs.

El culto antiguo sobrevivió por la fuerza de la tradición, pero como un caparazón vacío. Unas veces buscó su salvación adoptando formas e ideas nuevas; otras, asociándose con dioses extranjeros. Existe cierto número de ejemplos de este caso, a los que se ha prestado relativamente poca atención. La majestuosidad del culto se acrecentó por una mejor iluminación [7], que resultó posible al remplazar las antiguas antorchas con muchas lámparas. La investigación arqueológica ha mostrado que las lámparas se utilizaron por primera vez en el culto poco antes del final de período helenístico, y que posteriormente se hicieron cada vez más comunes; en los últimos tiempos clásicos, se encuentran entre los instrumentos más usuales del culto. Resulta significativo que en los misterios dionisíacos el despertar del dios estuviera acompañado por las notas del órgano hidráulico [8]. Las nuevas teorías acerca del especial carácter divino de los cuerpos celestes se abrieron camino en los antiguos festivales. El antiguo festival agrario de las Esciroforias se adjudicó a Helios y a las Horas; estas divinidades están totalmente de acuerdo con la doctrina estoica. El cómputo por medio de las estrellas y de las estaciones, que hasta entonces sólo había sido una estimación profana del tiempo, ingresó entonces en el uso sagrado. Clidemo llama ya al antiguo festival de las Proerosias, las Proarcturias, es decir, el festival que tiene lugar antes de la aparición de Arturo. En Olimpia, las llamadas Básilas ofrecían un sacrificio sobre la Colina de Cronos en el momento del equinoccio de primavera, y ésta es una

[7] Ejemplos reunidos por el autor en *Götting. Gelehrter Anzeiger*, 1916, págs. 50 y sigs.

[8] *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts*, VII, 1904, págs. 92 y sigs., líneas 24 y sigs.

fecha que sólo se puede determinar por medio de una observación astronómica bastante adelantada.

Un antiguo festival de Titórea, en Beocia, que parece haber pertenecido a Artemisa Lafria, fue transferido a Isis en la época de Pausanias. Se realizaron esfuerzos para introducir el misticismo de moda en la época dentro de las antiguas costumbres y mitos. El matrimonio ordinario se convirtió en una ceremonia mística; el abanico místico era paseado con el acompañamiento de la fórmula mística: "Escapé del mal y encontré lo mejor". En las labores agrícolas comunes se buscaba la idea favorita de la época, el sufrimiento del dios. Por ejemplo, la pisa de la uva en el lagar se interpretaba como el desmembramiento de Dioniso, y por eso el festival de la vendimia adquirió un carácter místico dionisíaco. A juzgar por el verso "Cuando los jóvenes separan los miembros de Deméter", parece que se realizaron esfuerzos para introducir la misma idea en la cosecha del grano. Solamente Deméter y Dioniso ofrecían una oportunidad para aplicar esa idea, y de ahí la importancia que conservó el culto de estas deidades. El culto antiguo se adaptó a un sistema teológico, y al mismo tiempo sufrió una evolución y una reelaboración dentro del espíritu de ese sistema. Esta tendencia teologizante tenía viejas raíces y fue alentada, incluso durante el Imperio, por hombres como Apolonio de Tíana y los que pensaban como él; el neoplatonismo la estructuró como un amplio sistema. Sólo podemos mencionar aquí uno o dos ejemplos. En épocas más antiguas, los matrimonios se celebraban el día más propicio del mes, el de luna llena; pero en el hecho de que los neoplatónicos lo remplazaran por el día de la conjunción de luna y sol, influyeron indudablemente consideraciones astronómicas. De carácter semejante es

la diferencia que se estableció entre el culto de los dioses y el culto de los héroes y de los muertos. La mañana correspondía al primero, la tarde y la noche a los último; se estableció una diferenciación estricta entre el altar de las ofrendas para los dioses y la *eskhára* de las ofrendas para los héroes.

A pesar del escepticismo del período helenístico, aumentó el interés por la antigua religión y sus formas; pero se trataba de un interés histórico de fondo romántico y sentimental, típico de una época harta de su propia cultura. Los mitos constituían la historia más antigua, y los primeros historiadores narraban acontecimientos mitológicos. Esta tendencia estuvo representada por Tucídides y espíritus afines al suyo, pero en el siglo IV prevaleció nuevamente, en relación directa, según parece, con el conocimiento de las tradiciones religiosas y de las leyes sagradas. Los llamados Atidógrafos, que se ocuparon en la primitiva historia de Atenas, tuvieron su origen entre los custodios de los cultos nacionales; hay que considerar su obra como un esfuerzo para defender la antigua religión que estaba amenazada. El más antiguo de ellos, Clidemo, fue un exegeta, y él y Autoclides escribieron obras en las que se interpretaban las leyes sagradas. En fecha posterior se compilaron las máximas atávicas de los Eupátridas y de los Eumólpidas. Se sintió necesidad de los registros; el hecho de que la tradición oral ya no gozara de autoridad suficiente fue un signo de la época. Además, los trastornos políticos provocaron algunas veces la regulación del culto oficial. En casos semejantes, se aprovecharon los conocimientos sagrados que poseían ciertas familias áticas, Métapo el Licómida organizó los misterios de la Gran Diosa en Andania después de la liberación de Me-

senia, y los misterios de los Cabiros en Tebas. Timoteo el Eumólpida fue una especie de ministro de los cultos públicos con Tolomeo I, al que ayudó a fundar una rama del culto eleusino y a establecer el culto del nuevo dios nacional, Serapis *. Resulta instructiva la observación de los títulos de las obras que se ocupan en esos temas. Incluyen escritos sobre la interpretación de la tradición sagrada y, en particular, numerosos trabajos sobre los festivales, sacrificios, misterios, oráculos, templos, días, meses (es decir, el calendario sagrado), familias y epítetos y epifanías de los dioses.

Estas obras constituyen la literatura propia del culto [9], pero los numerosos historiadores y anticuarios locales se deleitaron también con temas de ese tipo. Esta rama de la literatura se cultivó en realidad activamente en toda Grecia. Después que las ciudades perdieron su importancia y su independencia política, el patriotismo local todavía latente encontró allí un campo adecuado para sus energías. El interés por la antigüedad y la sabiduría antigua ocupó un lugar prominente. Se utilizaron inscripciones y archivos, y el erudito Polemón debió a esa pasión su sobrenombre de "rebuscador de inscripciones" (στηλοκόπας). Un ejemplo sumamente interesante es la crónica del templo de Atena Lindia, redactada por un cierto Timáquidas y grabada en piedra en el 99 a.C.; la inscripción fue descubierta hace poco, y contiene una lista de ofrendas votivas destacadas, una

* No es correcto afirmar que Timoteo haya fundado una rama de los misterios eleusinos en Alejandría, pues no podían trasplantarse. Fundó un culto de Deméter aprovechando elementos del culto eleusino, como hicieron otros.

9 A. Tresp, "Die griechischen Kultschriftsteller", *RGVV,* XV, I.

enumeración de las epifanías de la diosa y otros notables acontecimientos que ocurrieron en el templo. Del Quersoneso Táurico proviene un decreto de honores a favor de un historiador local, Sirisco, que, entre otras cosas, describió las epifanías de Atena, diosa de la ciudad [10]. La obra de estos escritores puede compararse a la de los investigadores modernos de la historia y la tradición locales. Fue en gran parte una labor de aficionados, pero estuvo respaldada por un caluroso entusiasmo y un vivo interés por la ciudad natal, por sus tradiciones y su honroso pasado. A excepción de unos pocos fragmentos, se ha perdido toda esta voluminosa literatura, pero dejó sus huellas en la poesía alejandrina. El gusto refinado y exquisito de estos poetas se recreó en rastrear costumbres y mitos religiosos, olvidados y remotos. El representante más interesante de esta rama de la poesía es Calímaco; Licofrón habla oracularmente por medio de enigmas. Calímaco, por ejemplo, en su elegía para Aconcio y Cidipe, menciona una curiosa costumbre de Naxos según la cual la novia, antes de casarse, debía dormir con un muchacho que tuviera padre y madres vivos. Compuso una obra poética, *Aitia,* que se ocupaba en su totalidad de curiosas costumbres del culto. Un fragmento descubierto hace poco comienza con valiosas noticias referentes a los dos festivales áticos; se interrumpe en el pasaje en que el poeta pasa a su tema real, una práctica observada en el culto de Peleo en la isla de Ico [11].

El interés por las antiguas costumbres y tradiciones sagradas de las ciudades se acrecentó en gran forma como

[10] C. Blinkenberg, "Die lindische Tempelchronik" (*Kleine Texte* de Lietzmann, nº 131). Syriskos, *Sammlung der griechischen Dialektinschriften,* III, I, nº 3086, y *Klio, XVI,* 1919, págs. 203 y sigs.

[11] M. P. Nilsson, *Eranos,* XV, 1915, pág. 181.

resultado de esta férvida actividad literaria. A medida que el campo de sus ambiciones políticas se hizo más limitado, los hombres se enorgullecieron cada vez más de estos asuntos. Con su descripción de Grecia, Pausanias da testimonio de este hecho; reunió y conservó para nosotros reliquias de una importante rama de la literatura, y hasta cierto punto esa descripción está basada en sus propios viajes. Las monedas de la época del Imperio se acuñaron a menudo con representaciones de obras de arte, imágenes famosas, templos e incluso escenas del culto y de los mitos, y constituyen por eso una valiosa fuente para el estudio del arte antiguo y de la historia de la religión. La tendencia fue especialmente fuerte durante el siglo II d. C., cuando el interés por lo pintoresco y lo antiguo se convirtió en moda. El emperador Adriano lo fomentó en alto grado; abrumó a Grecia con sus favores y compartió los gustos de la época. Éste fue el último resplandor de las llamas antes de extinguirse totalmente.

La crisis religiosa sacudió el mundo de la cultura hasta los mismos cimientos, y sus consecuencias repercutieron también sobre la población de las ciudades; la bancarrota de la religión estatal privó de sus dioses a los hombres devotos y los volcó hacia la superstición grosera y hacia las nuevas y vigorosas deidades importadas. Pero entre los sencillos y tranquilos campesinos el culto rudimentario persistió; se veneraba en él a los dioses de los distritos nativos con fe y confianza apacibles. No se trataba tanto de las grandes deidades cuyos nombres resuenan en la mitología, sino de los dioses locales menores, que habitan en los ríos, los manantiales, las cavernas, etc. Ya he señalado (pág. 152) hasta qué punto el paisaje clásico estaba sembrado de esos pequeños centros de culto, y los cuadros a que aludimos per-

tenecían precisamente al período helenístico y al comienzo del Imperio.

Pausanias se toma un interés especial por las curiosidades del culto; en esto es una criatura de su época. Indudablemente, no se puede saber con seguridad qué fue lo que vio y qué fue lo que tomó de los libros, pero no se puede dudar de la conclusión que se saca de su obra: cuanto más alejada y menos alcanzada por la cultura sea la zona, más numerosos serán los restos de sus antiguos cultos y dioses particulares. Los encerrados valles de la Arcadia, con sus poblaciones de poca importancia, que en esa época merecían más bien el nombre de aldeas, constituían un verdadero museo de curiosidades religiosas. En esos lugares, más que en cualquier otro, fueron más favorables las condiciones para la supervivencia de las formas locales de la veneración. Naturalmente, la contribución de la arqueología para el conocimiento de esos cultos menores resulta escasa. Los diminutos santuarios son difíciles de descubrir y no proporcionan mucho material de investigación. Indudablemente, la mayor parte de ellos han desaparecido completamente, junto con las ofrendas votivas que eran sin duda de naturaleza muy perecedera. Sin embargo, existen algunos ejemplos. Sobre el monte Parnes, en el Ática, existe una caverna donde se celebró un culto desde épocas prehistóricas hasta tiempos cristianos, según muestran los descubrimientos; se la llama la "Caverna de las lámparas", por la gran cantidad de lámparas que aparecieron allí. Estaba dedicada a las ninfas [12].

En los últimos tiempos clásicos, Grecia fue un país pobre e insignificante. Las grandes batallas entre el pa-

12 *EA,* 1906, págs. 99 y sigs.

ganismo y el cristianismo se libraron en provincias más importantes del Imperio. Allí, en los distritos rurales, hay testimonios de la empecinada resistencia del paganismo, que obligó finalmente a su vencedor a otorgar concesiones importantes; pero en lo que se refiere a Grecia misma, nuestras fuentes callan. Nuestro método debe ser, entonces, indirecto; en la conclusión será idéntico al del comienzo, cuando tratamos de investigar las etapas más antiguas de la religión griega. Debemos recurrir a las creencias populares de la Grecia moderna y ver lo que en ellas queda de la antigua religión[13].

Los dioses paganos se disfrazaron con ropajes cristianos. En lugar de Zeus, fue San Elías el que habitaba las cimas de las montañas, y Cosme y Damián remplazaron a los Dioscuros. Las antiguas formas resultaron más porfiadas que sus contenidos. Un griego antiguo se hubiera sentido cómodo en un *panêgyris* o festival popular de la Grecia moderna, que por lo común se celebra en honor de algún santo. Curas milagrosas tienen lugar en Tenos, como antiguamente en Epidauro; los hombres se tienden a dormir en la iglesia para que los cure una aparición en un sueño. Ese testimonio, a menudo oscuro y discutido, no es la única evidencia; existen costumbres e ideas que, sin ninguna pretensión de disimulo, han persistido hasta nuestros días. En Chipre, todavía se plantan jardines de Adonis en macetas y cestos, se los riega y se los deja marchitar. Es verdad que se los lleva a la iglesia para bendecirlos, pero esto constituye solamente una adaptación externa de la costumbre al nuevo culto.

[13] C. WACHSMUTH, *Das alte Griechanland im neuen*, 1864; B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen und das klassische Altertum*, 1871; J. C. LAWSON, *Modern Greek Folk-lore and Ancient Greek Religion*; G. F. ABBOT, *Macedonian Folk-lore*.

En Macedonia, los muchachos todavía salen de recorrida al comienzo de la primavera con la imagen de una golondrina, heraldo de la estación, entonan una canción y recogen donaciones; en Rodas y Colofón existieron en la antigüedad prácticas semejantes. La *panspermía*, una mezcla de todo tipo de frutos, aparecía en ocasión de la fiesta general de las almas, o para los festivales celebrados con el fin de proteger la cosecha en pie o los frutos en sazón. En la Grecia moderna es igualmente común y aparece en las mismas ocasiones. Posee diferentes nombres; en algunos casos se conserva la palabra antigua, pero en general se la llama κόλλυβα, por los granos de trigo hervidos que constituyen uno de sus principales ingredientes. Tiene un lugar establecido en el culto de los muertos y aparece en los banquetes celebrados por lo menos a los tres, a los nueve y a los cuarenta días después del funeral y en ocasión del aniversario, de igual manera que en los tiempos clásicos. Parte de ella se lleva hasta la tumba, y se ofrecen libaciones de agua y, algunas veces, de vino. Aparece también en el festival general de almas, por lo cual el sábado anterior a Pentecostés recibe el nombre de "Sábado de ánimas". Para el festival de la cosecha se lleva a la iglesia todo tipo de frutos; el sacerdote los bendice durante la misa, luego parte de ellos se esparce delante del altar y el resto se distribuye con buenos augurios entre la concurrencia. En Arákhova, cerca de la antigua Delfos, donde la *panspermía* ha conservado su viejo nombre, las mujeres cocinan en una olla frutos de todo tipo uno de los últimos días del otoño; los comen los miembros de la familia y se reconoce que la operación se realiza para promover la fertilidad del año por venir. En el culto de los misterios, la *panspermía*, a la que se agregaba vino y aceite, se colocaba en un tipo

especial de recipiente que consistía en pequeñas vasijas aseguradas a una base común, a la que se acomodaban luces. Este curioso utensilio se remonta a épocas prehistóricas, y un recipiente similar se utiliza todavía ocasionalmente en la iglesia griega [14].

Los dioses antiguos fueron los primeros en desaparecer ante las nuevas doctrinas, pero sus rastros no se han borrado completamente. Cuando el campesino griego dice "Dios está lloviendo", "Dios está cerniendo" (cuando graniza), "Dios está herrando su caballo" (cuando truena), esa idea de Dios como causa inmediata de los fenómenos meteorológicos recuerda indudablemente al antiguo dios del tiempo, Zeus. Huellas todavía más claras aparecen en el folklore; Lenormant recogió en Eleusis una narración que habla, con el estilo del moderno cuento popular, de la aflicción de Deméter y de la búsqueda de su hija perdida [*]. Poseemos varias versiones de la leyenda de San Dionisio que, al ir a Naxos, halló la pequeña vid y la escondió primero en la pata de un pájaro, luego, cuando crecía cada vez más, en la pata de un león, y finalmente en la pata de un asno. Pero siempre existe la posibilidad de que estas leyendas se hayan difundido de nuevo entre el pueblo por obra de la tradición letrada, que nunca se interrumpió totalmente en Grecia. No se puede estar seguro de que sean cuentos populares auténticos, y mucho menos, desgraciadamente, en el caso del primero de los mencionados.

Las divinidades campesinas, de menor jerarquía, re-

14 S. Xanthoudides, "Cretan Kernoi", *BSA*, XII, 1906, páginas 20 y sigs.

* Ver A. B. Cook, *Zeus*, I, pág. 173 n. 1; B. Schmidt, "Demeter in Eleusis und Herr François Lenormant", *Rhein. Museum*, XXXI, 1876, págs. 273 y sigs., probó que el cuento es un fraude.

sultaron indestructibles. En la Grecia actual, las ninfas son tan populares como en los tiempos clásicos, sólo que se las llama con el nombre de las ninfas del agua, "nereidas". A veces, se las llama simplemente, "las doncellas" o "las señoras" (κυράδες). Se las representa como jóvenes delicadas y de belleza deslumbrante, pero a veces se dice que tienen pies de animal. Viven no solamente en el agua sino en todas partes, en las montañas y en las llanuras, en los bosques y en los valles. Resultan comunes nombres de lugares tales como "Caverna de las Nereidas" o "Fuente de las Nereidas". Como las ninfas de Calipso, aprendieron el arte de tejer, pero, sobre todo, aún se complacen en la música y la danza. Tienen una reina que se llama "la Gran Señora" o "la Reina de las Montañas"; en Etolia se afirma que caza o habita por las montañas. La evolución se encuentra ahora en la etapa en que Artemisa, alguna vez, apareció como la señora de las ninfas. A veces se oye hablar de una reina de las playas, que permanece con el agua hasta la cintura y que, como las sirenas, entona apasionados cantos de amor para los que pasan. Indudablemente, se trata del mismo ser que se llama la Lamia del mar. Lamia ha conservado su antiguo nombre; destruye niños pequeños; como Empusa u Onóscelis en los tiempos clásicos, tiene una pata de cobre o pata de animal. A menudo, las nereidas son pérfidas y crueles; un loco es un ser que ha quedado expuesto a la ira de las nereidas y está poseído por ellas, como en la antigüedad. Las leyendas populares hablan de hombres que ganaron una nereida por esposa, pero debieron apoderarse de ella por la fuerza aunque, como Tetis, se transformara en león, en serpiente o en fuego. El matrimonio no dura mucho; el marido comete alguna indiscreción

y la nereida desaparece instantáneamente. Se afirma que, hasta hace un siglo, se solían colocar ofrendas para las nereidas en las encrucijadas; en Atenas, la ofrenda se llevaba a una caverna rocosa al pie del cerro Museión.

Las Moiras son figuras todavía vivas en la fe popular de la Grecia moderna. Se presentan junto a la cuna del recién nacido a la tercera noche después del nacimiento, y determinan su suerte en la vida; a veces se habla de una *Moîra* buena y una mala. *Moîra, Týkhê* y *Khárôs* aparecen mencionados algunas veces como los traficantes del destino; *Khárôs* representa aquí lo que Homero llama la *moîra* de la muerte. Las Moiras reciben ofrendas; en Macedonia, se coloca una mesa con pan, sal y unas monedas delante de la imagen de la Virgen durante las tres primeras noches después del nacimiento de un niño. A la tercera noche, cuando se espera a las Moiras, se coloca una mesa junto a la almohada del niño con un espejo y una torta de miel amasada por una muchacha cuyos padres estén vivos. Antiguamente, las muchachas que deseaban casarse solían llevar a las Moiras ofrendas de tortas y miel. Evidentemente, las Moiras han remplazado en este caso a las ninfas, cuyo culto se celebra a menudo en una caverna.

El dios de la muerte, *Khárôs* o *Kharôndas,* lleva un nombre antiguo, pero su carácter ha cambiado completamente. Muy raras veces se oye hablar de la costumbre de colocar una moneda en la boca del muerto. *Khárôs* es el ladrón violento y cruel que implacablemente arranca a los hombres de su vida a la luz del día. Somete a sus víctimas por la fuerza, luchando con el fuerte y disputando carreras con el veloz. En su representación más frecuente aparece montando un caballo negro y armado con espada o arco. Se dice que arrea por delante a

los jóvenes, arrastra por detrás a los viejos y ensarta a los niños en el pomo de su montura. A menudo se concibe a la muerte como un matrimonio con *Khárôs.* El reino de los muertos es el mundo inferior, el mundo subterráneo, el lugar del que nadie regresa. La leyenda habla de muchos que trataron de penetrar en él por la fuerza, pero resultaron sus víctimas. Un tramo de escalones lleva hacia su interior; es un lugar triste y oscuro, cubierto de telas de araña, donde nunca canta el gallo, no corre agua, ni crece pasto. El hambriento no puede comer, el sediento no puede beber, los jóvenes son privados de sus armas, las doncellas de sus joyas, y los pequeños incluso de sus ropitas. Pero existen también concepciones menos sombrías. De vez en cuando, se menciona el jardín de *Khárôs,* donde las doncellas bailan y los jóvenes cantan y juegan. Pero, por su inanidad y tristeza, el reino de los muertos para los griegos de hoy es el reino de los muertos homérico. La doctrina cristiana del cielo y del infierno es conocida, pero resulta notable que la concepción de Homero haya quedado grabada con tanta intensidad en el espíritu del pueblo que ni la mitología ni el cristianismo hayan logrado desarraigarla.

ÍNDICE ANALÍTICO

Se incluyen, además de los temas, los principales nombres griegos propios y comunes, españolizados o transcriptos (se añade la grafía griega para los menos conocidos, sobre todo cuando la españolización se aparta de ella considerablemente).

Abaris, 252, 253.
Absirto [῎Αψυρτος], 70.
Adonis, jardines de , 368.
Afarétidas, 56.
Afea [Ἀφαία], 36.
Afidas [Ἀφείδας], 296.
Afrodita, 151, 152, 166, 167, 195, 198, 217, 220, 333, 334, 340; Afrodita Lamia [Λαμία], 352 y [Λέαινα], 352.
Agamenón, 53, 81, 130, 161, 179, 186, 205, 206, 284, 305, 335.
Agathòs Dáimōn, 157.
Agras, misterios de, 298.
Agrianias, las, 262.
agricultura, 93, 113, 117, 118, 119, 126.
Aidoneo, 171.
áitia, 11, 65; de lugares, 65, 88; de la naturaleza, 65, 83, 87.
Alcátoo, 70.
Álea, 162.
alma, 130, 131; en Homero, 174, 175; el alma externa, 72, 73; festivales de almas, 131.
ANAXÁGORAS, su proceso, 328, 335, 337, 338.
Andrómeda, 68.
animales: en cuentos etiológicos, 85, 86, 87, 89, 90; en cuentos populares, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76; en representaciones heráldicas, 28, 29, 30; origen, 85, 86; demonios con forma de animales, en Creta, 31, 32; "Señor de los Animales", 31; "Señora de los Animales", 30, 31, 41.
Antea [῎Ανθεια], 299.
Antesterias, las, 262.
Antesterión, mes, 259.
ANTÍSTENES, 337.
antropomorfismo, 181, 182, 183, 196, 197, 198, 201, 223
Apolo, 147, 149, 167, 188, 195, 199, 202, 204, 219, 236, 237, 238, 239, 240-243, 244-247, 250-256, 259; Apolo Agieo [Ἀγυιεύς], 140, 147, 159; Apolo Patroo [Πατρῷος], 159.
Aracne, 91.

árboles, en los mitos, 88.
arcadios, 86, 140, 153, 296, 367.
Arcas, 296.
Ares, *Áres,* 162, 167, 184, 186, 188, 195, 198, 215, 217, 218, 220.
Arge, 51.
Argonautas, 57, 266.
Argos, en el mito, 43, 47, 55, 262, 266, 295, 304, 305.
Ariadna, 42, 43.
ARISTEAS de Proconeso, 131, 252.
ARISTÓFANES: *Las nubes,* 128, 264, 267, 268, 271, 275, 327, 337, 338.
Aroe, 299.
arte del siglo IV, 338.
Artemisa, 40, 41, 52, 109, 143, 147, 148, 149, 151, 153, 196, 204, 220, 241, 334, 340, 371; Artemisa Brauronia, 106; Artemisa *Hyakinthotróphos,* 42; Artemisa Ortia, su festival, 130, 319; Artemisa Triclaria, 299.
Ascálabo, 91.
Asclepio, 165, 292, 359, 360.
Asia Menor, religiones, 19, 20.
Atalanta, 69.
Átamas, 57.
Ate, *Atê,* 154, 155, 205, 212, 215.
Atena o Atenea. epifanía, 20, 39, 365; etimología, 38; templos. 37; Atena *Khalkioikos,* 196, 245; Atena Lindia, crónica de su templo, 352, 364; *Atena Nikê,* 326; Atena Políade, 160, 161, 162.
Atenas, antiguo templo de Atena en la Acrópolis. 37. 160, 163, 186, 191, 195, 202, 204, 237, 239, 245, 288, 326.
Ática, en el mito. 49, 56, 142, 155, 156, 262, 294. 367; su unificación, 229, 301, 316.
atidógrafos, 363.
Atreo, cap. II, n., 81, 89.
Augías, 67.
Automatía, 350.
Autónoo, 289.
Ayax, 190, 289, 290, 293.
Azán, 296.

Babilonia, su influencia, 32, 92, 146.
Bacis, 254.
Básilas, las [αἱ Βασίλαι], 361.
Basileas, las, 318.
Bata, 72, 73.
Bendis, 359.
Beocia, 28, 40, 56. 79, 111. 153, 258, 362.
Bías, 68.
Bisio [Βύσιος], mes, 253, 259.
Bitón, 285. Ver Cléobis.
Braurón, 293, 298.
Britomartis. 42.
brujas, 71.
Bucoliastas, las, 119.
bucranio, 104.
Bufonias, las 85, 138.
Butadas [Βουτάδαι], familia, 160, 289, 305.
Butes, 289.
Búzigas [Βούζυγαι], familia, 154, 160.

Cadmo, 56, 74, 345.
Calauria, 36.
calendario sacro, 235, 236.
Calidón, en el mito, 57, 58, 116.
CALÍMACO, 365.
Calisto, 86, 296.
Caos, 268.
Carneas, las, 137.
Caronte, 272. Ver también *Khárós.*
cavernas, 21, 22, 367; su culto en Creta, 35.

casamiento como ceremonia mística, 362.
Centauros, 141.
Cerbero, 272, 343.
Circe, 71, 76, 190, 191.
Clea, 261.
Cleobea [Κλεόβοια], 272.
Cléobis, Bitón, su historia, 285.
CLEOMEDES de Astipalea, 242, 243.
CLÍSTENES, 160, 238, 240, 254, 290, 300, 302, 303, 304.
Clitemestra, 49.
Cnosos, santuario de las dobles hachas, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 35, 317.
colonias, 240, 241.
"conócete a ti mismo", 280, 282.
comunión, 121, 122, 123.
confarreatio, 122.
Core, 139, 152, 155, 156; su descenso, 156, 263, 264.
cosmogonía, 95, 96, 186, 187, 221, 232, 324; en el orfismo, 276.
costumbres funerales, 306, 307, 308.
costumbres sepulcrales, 128, 129.
creación, en el mito, 93-98.
Creador, 93.
cremación, 127, 178.
Cresfonte, 295.
criaturas híbridas, 33, 34.
Crisa, llanura, 104, 188.
CRITIAS, 331.
Cronos [Κρόνος], 34, 230, 276, 344, 361.
Cronos [Χρόνος]. Ver Tiempo.
cuentos etiológicos o explicativos, 65, 85-89, 91, 122, 123, 125.
cuentos populares, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72-75, 76, 77, 370.
cuernos de consagración, 24, 25, 26, 27.
cuerpos celestes, 91, 92, 346.
cultos: del árbol, en Creta, 27, 28; del héroe, 129, 132, 229, 242, 243, 293, 308, 309; y su origen micénico, 49, 50, 51; de los hombres vivos, 351, 352; del pilar, en Creta, 24, 31; familiares, 159, 160, 161, 305; literatura del culto oficial, 363, 364, 365, 366.

Dadaforio [Δᾳδαφόριος], mes, 260.
dáimôn, dáimones, 135, 140-143, 148, 282, 347, 348, 349, 356, 357, 358; de la naturaleza, 135; en Creta, 15, 31, 32; en Homero, 166, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 238, 347.
Dédalas, las, 116.
deidades: protectoras, 194, 195; universales, 144.
Deîmos, 215.
deisidaimonía, 109, 207.
Delfos, 226, 227, 280; orgías, 259, 260; templo, 36, 37, 45, 80, 139, 239, 240, 241, 243, 248, 250-253, 259, 261, 266, 267, 280, 285, 289, 290, 291, 296, 302, 333, 337, 339.
Delos, 253, 298; sepulturas de héroes, 36, 51.
Deméter, 117, 138, 139, 149, 152, 155, 156, 255, 263, 264, 272, 298, 333, 335, 346, 356, 362; Deméter Anesidora, 139; con cabeza de caballo, 86.
DEMETRIO *Kataibdtês*, 352.
DEMETRIO Poliorcetes, 339, 352.
demo, 303.
democracia, 304, 305, 313.
DEMÓCRITO, 355.
demonio, demonios. Ver *dáimôn, dáimones*.
DEMÓSTENES, 339, 350.
depósitos votivos, 103, 104.
"desesperación focense", 84.

desmembramiento [μασχαλισμός], 74.
Déspoina, 153.
destino [εἱμαρμένη], 154, 210.
Deucalión, Pirra, 94.
días, observancia de ciertos, 233, 235, 236.
Diasias, las, 319.
Dictina, 42.
Díkê, 164, 228.
DIODORO, 345.
Dionisias, las grandes [τὰ μεγάλα Διονύσια], 117, 313, 314, 315, 316.
Dioniso, 42, 75, 117, 121, 147, 149, 167, 250, 254, 256, 257, 333, 334, 335, 346, 362; Dioniso Anteo ['Ανθεῖος], 299; Dioniso Areo ['Αρρεύς], 299; Dioniso Esimnetes [Αἰσυμνήτης], 299; Dioniso Limneo, 104; Dioniso Melanegis [Μελάναιγις], 258; Dioniso Melpómeno, 160; Dioniso Mesatis [Μεσατεύς], 299.
dios, dioses, 207.
Dioscuros, 47, 48, 142, 266, 345, 368.
diosa guerrera de Micenas. Ver Micena.
diosas: cretenses, 22; las grandes diosas, 151, 152, 153.
dioses: cretenses, 20, 21, 22, 23, 24, 25-30; especializados, 148; extranjeros, 361, 362; fluviales, 182; locales, 147, 148, 149, 188, 189, 190; protectores, 194, 195, 196; concejo de los dioses, 185; explicaciones etimológicas, 332, 333, 334; epifanía, 28, 39, 63, 201; festivales, 314, 315, 316, 317; genealogía, 187; inmortalidad, 198; intervención, 201, 202, 206; localización, 147, 148, 149, 188, 189, 199; su origen en los fenómenos naturales, 342; su tierra, 106; su transformación, 202.
doble hacha [λάβρυς], 24-28.

Eácidas, 289, 290, 293.
Edipo, 69, 80, 88, 89, 281, 291.
Egipto, su influencia, 19, 181, 223, 342.
éidôlon, 94.
eiresiónê [εἰρεσιώνη], 93.
ekklêsia, 301.
Elafebolias, las, 84, 116.
Élato, 296.
Eleusinia, Eleuto, 43.
Eleusis, 36, 43, 45, 138, 262, 270, 293, 298, 304, 370.
Eleuterias, las, 258, 317.
Eléutero, sus hijas, 258, 298.
Elías, 368.
Elíseo ['Ηλύσιον πεδίον], 35.
EMPÉDOCLES, 116, 232.
encantamientos, 165.
Endimión, sus hijos, 69.
Eneo [Οἰνεύς], 196.
enfermedades, 110, 325.
entusiasmo [ἐνθουσιασμός], su significado, 254, 255, 256.
Eoras, las [αἱ Αἰῶραι], 85.
épica cíclica, 60.
EPICURO, 355.
Esciroforias, las [τὰ Σκιροφόρια], 361.
Eunidas [Εὐνεῖδαι], familia, 160.
Eurínomo, 272.
Eurísaces [Εὐρυσάκης], 293.
Eutimo [Εὔθυμος], 128.
EVÉMERO O EUHÉMERO, 344, 345, 346.
EVANS, sir Arthur, cap. I, n. 8, 16, 18, 29, 31, 33, 36, 53.
exegetas, 160, 239, 302, 363.
éxtasis, 241, 255, 256, 260.

Falanto, 290.
falo y ritos fálicos, 117, 118, 257, 258.
Fanes, 268.
fantasmas, 127, 128.
fastos, 238.
fatalismo, 213.
fenómenos atmosféricos, 93.
Ferécides, 232, 268.
ferias, 319, 320.
festivales, 317, 318, 319, 320, 321.
Fílaco, 289.
Fileo [Φυλεύς], 295.
Filomela. Ver Procne, 90.
filósofos, 341.
Foco [Φῶκος], 290.
fratria, 303, 304.
fuego, 93; su magia, 116; su purificación, 245, 246.

Gea, 96, 97, 231, 232; Gea Ctonia, 155.
Gran Madre, 30, 44, 46, 245, 359.
Guerra de los Siete, 81.
Guerras Médicas, 254, 267, 289, 290, 333, 343.
Gurnia, 21.

Hades, 117, 175, 176, 177, 178, 179, 202, 264, 267, 269, 272, 334, 343, 346; los males en el Hades, 179.
Haloas, las [τὰ 'Αλῷα],
Hartland, E. S., 64.
Hécate, 125, 159, 255.
Héctor, 173, 174, 190, 198, 199, 202, 203, 221, 307, 335.
Hefesto, 72, 86, 160, 163, 186, 333, 334, 335, 342, 346.
Helios, 96, 190, 191, 334, 361.
Hera, 37, 38, 47; sus templos, 37, 38; Hera Acrea [῞Ηρα Ἀκραία], 85, 88, 154, 184, 186, 189, 191, 195, 196, 198 199, 215, 221, 232, 245, 294, 317, 334, 340, 342, 356.
Heracles, 55, 68, 92, 159, 176, 221, 289, 294, 295, 296, 297, 343, 345; su autocremación, 84.
Heraclidas, 295.
Heraión, 37; en el mito, 55.
Hereas, las [τὰ 'Ηραῖα], 352.
Hermes, 35, 87, 123, 139, 167, 186, 192, 197, 334, 340.
Hermotimo de Clazomene, 252.
Heródoto, 160, 174, 237, 243, 252, 284, 285, 294, 333, 337, 341.
héroes: 95; su canonización, 242, 292; sus luchas legendarias, 289, 290, 291, 292; su veneración, 292, 293.
héroes culturales, 231.
Hesíodo, 97, 171, 193, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 246, 249, 255, 269, 324, 333.
Hesíone, 68.
Hestia, 158; Hestia Bulea, Hestia Pritania, 161.
heurematografía, 345.
Hipéroque ['Υπερόχη], 51, 289.
Hipocoón, 295.
Hipócrates, 325.
Hipodamia, 69.
híppos, híppios, 153.
hombre, su origen, 93, 94.
Homero, 53, 54, 77, 78, 91, 95, 170-176, 180, 184, 191, 198, 201, 205, 206, 209, 210, 216-223, 231, 232, 233, 243, 250, 257, 268, 278, 279, 324, 326, 335, 347, 349, 373; su interpretación, 334.
huevo como origen de la creación, 268.

Iaco, su procesión, 298.
Icario, 93.
ídolos con forma de campana, 21, 22.
Ilitia [Εἰλείθυια], 35, 43, 142.
indiferencia religiosa, 339.
indigitamenta, 107.
indignación [νέμεσις], 199.
inmortalidad, 198.
inscripciones, 364, 365.
insolencia [ὕβρις], 140, 141, 199, 210-213, 282, 286, 353.
invasión dórica, 294, 295.
Itonia ['Ιτωνία], 162.

Jacinto ['Υάκινθος], 34, 35, 45, 46, 147.
Jasón, 74.
JENÓCRATES (XENÓCRATES), 329, 356.
JENÓFANES (XENÓFANES), 324, 337.
justicia, 14, 15, 228, 229, 274, 275, 283, 284. Ver *Díkê*.

Kêr, Kêres, 134, 233.
Khárôs (clásico *Khárôn*), o *Kharôndas*, 372, 373.
Khthónia. Ver Terrestre, la.
korythalê [κορυθαλή], 86.
Krióí, 89.
Kydoimós, 215.

Lafrias, las, 116.
lámparas, su uso, 367.
Lanasa, 297.
LANG, Andrew, 64.
Laódice, 51.
Laódico, 289.
legalismo, ver Cap. VI, 283, 284.
legisladores, 236, 237, 238.
Leucipo, 56.
ley [νόμος], significado de la palabra, 330, 339.
ley civil, 236.
Liceo, monte, 104.
Licómidas [Λυκομίδαι], familia, 160.
LICURGO, 237, 257, 307.
LISANDRO, 352, 353.
Litierses [Λιτυέρσης], 137.
localismo, 286, 288.
madrastras, 80.

Madre Dindimena, 299.
Madre de las Mieses, 138, 139, 140, 141.
Madre Hipta [Ἵπτα], 46.
magia, 105, 124; pluvial, 113, 114, 116, 124.
magos, 125.
maimaktêres, 106.
maldito; valor de esta palabra, 104, 105.
mana, 105, 209.
matrimonio sagrado, 47, 155, 362.
más allá, 262, 263; en el orfismo, 270.
Medea, 70, 71, 74, 294; sus hijos, 85.
Megalópolis, 296, 299.
Mégara, 293, 294, 339.
meilíkhioi, 114, 142.
Melanión, 69.
MELEAGRO, 73.
Memacterión [Μαιμακτηριών], mes, 260.
megarízein, 91.
ménades o bacantes, 256, 257, 259, 260.
metamorfosis, 75, 77, 86, 91.
MÉTAPO el Licómida, 363.
metecos. *métoikoi* [μέτοικοι], 163.
METRODORO de Lámpsaco. 335.
Micena, 28, 40.

Micenas: en el mito, 31, 49, 50; templo de Atena, 30, 37, 38; sus relaciones con la mitología griega. 49, 50, 51. 220; su etimología, 40.
miembros como imágenes votivas, 119.
Minias [Μινύας], sus hijas, 258.
Minos, 36, 42, 81, 130, 179, 265, 273.
Minotauro, impronta de sello, 32, 33, 67.
mirmidones, 94.
Misón [Μύσων], 284.
misterios, 108, 109, 111; menores, 298; dionisíacos, 360; eleusinos, 13, 14, 43, 108, 109, 110, 111, 139, 265, 266, 298, 304, 360.
misticismo, ver Cap. VI.; 225, 278 y sgs.
mitología, 10, 11; mitología comparada, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64-70, 76 y sigs.; mitología política, 293, 294, 295; ver Cap. II.
mitos: interpretaciones alegóricas, 335; interpretaciones históricas, 335-338; sus elementos históricos, 68, 69, 70-75, 76, 77 y sigs.; en Homero, 216, 217, 218, 221, 223.
Moira, Moiras (*Moîra, Moirai*), 154, 205, 210, 211, 213, 214, 215, 349, 351, 372.
mojones, 140.
Mómos, 233.
moral, 192; en Homero, 274.
Móros, 232.
muerte, 106, 107, 109, 114, 130, 131, 175, 212, 264.
muertos, 126, 176, 177, 178; su culto, 127, 128, 129, 131, 132; su culto en Homero, 174.
MÜLLER, K. O., 58.
mundo: sus edades, 230-232; su origen, 95, 96, 97, 98.
nacimiento milagroso, 73.
"nada en demasía", 208, 247.

Nekyia, 174, 175, 179, 272.
Neleo, 295.
neoplatonismo, 362, 363.
nereidas, 371.
Nereo, 77.
Nestis [Νῆστις], 232.
Níobe, 88.
Niso, 73, 294.

Océano, 92, 95, 187, 232.
Ocno, 272.
ofrenda del cabello, 123.
ofrendas, mesas para las, 22.
Oïzys, 233.
Olimpo, 184, 335, 356.
olivo sagrado, 39.
omofagia, 121.
omphalós, 139.
ONOMÁCRITO, 269.
Opis, 51.
oráculos, 165; declinación de la creencia en los, 337, 338.
Orcómenos, en el mito, 57, 58.
Orestes, 80, 83, 128, 243, 244, 291.
Orfeo, 180, 266, 267, 268, 269, 272, 293.
orgeônes, 303.
orfismo, 11, 12, 46, 271, 272, 273, 274, 277, 360.
Oscoforias, las, 118, 120, 126, 137.

paisaje sacro, 150, 151.
pájaros: dioses con forma de, 23, 28, 29, 32, 41, 48; epifanías con forma de, 41, 183.
Pan, Panes, 142, 143; Pan Escolitas [Σκωλείτας], 299; Pan Sinoeo [Σινοεύς], 299.
Pandión, 294.

Pandora, 203.
panégyris [πανήγυρις], 319, 368.
Panjonio [Πανιώνιον], 320.
panspermía, 118, 157, 369.
Patrás, 299.
Patroclo, su entierro, 129, 173, 175, 177, 190, 191, 198, 202.
PAUSANIAS, 245, 272, 362, 366.
peán, peanes, 165.
Peithô, 350.
Pelargioón, 104, 105.
Peleo, 70, 365.
Pelias, 74.
Pélope, 74.
Penélope, sus pretendientes, 69, 203.
Perséfone, 117, 176, 178, 264, 265, 269.
personificación, 216.
Pherséphassa, 264. Ver Perséfone.
Phóbos, 215.
Pianopsias, las [τὰ Πυανόψια], 120, 126.
Pilo, en el mito, 56, 176, 295.
PÍNDARO, 252, 267, 275, 276, 282, 337, 348, 349.
Pirra. Ver Deucalión.
Pirro, 289, 297.
PITÁGORAS, 251, 252, 267.
pitagóricos, 234, 273, 275, 276.
PISÍSTRATO, 247, 313.
Pito [Πυθώ], 333.
Pluto [Πλοῦτος], 45, 156, 264, 334, 340.
Plutón [Πλούτων], 156, 264.
poder divino, 209, 210.
POLEMÓN *Stélokópas*, 364.
POLIGNOTO, 202-3, 267, 272, 274.
Poseidón (Posidón), 147, 151, 184-190, 195, 196, 204, 292, 305, 334,335, 345, 356; Poseidón Hippio, 93.
prescripciones rituales, 234.
Preto [Προῖτος], sus hijas, 259.
primicias, su sacrificio, 118.
Pritaneo, 161, 300.
Proarcturias, las, 361.
procesiones en los festivales, 313, 315, 316, 317, 318.
Procne y Filomela, su historia, 90, 91.
Proerosias, las [τὰ Προηρόσια], 361.
Prometeo, 83, 93, 229, 230, 350.
PROTÁGORAS, 330, 339.
Proteo, 77.
Psique, 68, 71, 75, 130, 172, 174, 226.
pureza e impureza, 106, 107, 109, 110, 112.
purificación, 106, 107, 108, 111, 112, 116, 271, 276; en Homero, 173; del fuego, 245.
Putifar, la mujer de, 80.

quietismo, 284, 347.

racionalismo, 201, 202, 225.
rama sagrada, 119, 120, 121.
rayo, 104.
Radamanto, 34, 35.
religión cretomicénica, 8, 9, 10; ver Cap. I.
resignación, 287.
retribución, 273, 274.
rey: sus funciones y poderes, 300, 301; rey-dios, 125.
rito del paseo, 117, 118, 119.
ROHDE, Erwin, 172, 173.

Sábado de Animas, 369.
sacer, 105.
sacerdocio, 102, 104, 108; como oficio rentado, 306.
sacrificio, 112; animal, 121, 122, 123; del juramento, 114, 115; humano, 77.

sagrado: valor del término, 104, 106, 107.
Salamina, 243, 289, 291, 293, 294.
sangre: culpa de, 245; ofrenda de, 175.
sarcófago de Hagia Tríada, 25, 26, 28.
Señora de los Animales, 41.
serpiente: culto de la, 22, 39, 48, 63, 87; doméstica, 23, 38, 39, 48; la diosa de la serpiente en Creta, 22.
Sibila, 254.
Siete Sabios, los, 284, 285, 347.
Silenos, 143, 147, 152.
símiles, 218, 219.
sistema de grupos, 102.
Sofistas, 312, 332, 338.
sol: la afirmación de Anaxágoras, 328; la cabalgata del, 92.
SOLÓN, 236, 238, 262, 279, 283, 284, 285, 291, 293. 294, 307.
Sosípolis, 104, 137.
Soterias, las, en Delfos, 318.
sueños, 166, 175, 357.

tabú [*tapu*], 106, 107, 124, 234.
Támaris, 272.
Taras, 290.
Targelias, las, 111, 119, 126.
TEÁGENES de Regio, 334.
Tebas, en el mito, 55, 57, 58, 146, 162, 259, 345, 364.
Telo [Τέλλος], 284.
temas de aventuras, 67, 68.
temas éticos, 79. ,
Témeno, 295.
templos, 104.
TEOFRASTO, su desprecio por el sacrificio animal, 346, 359.
teoros (*theôrói*), 352.
Terrestre, la [ἡ Χθονία], 268.
Teseo, 70, 274, 289, 291.
Tesmoforias, las, 117, 126, 139, 155, 263, 298.
Teshub, dios celeste, 25.
Tetis [Θέτις], nereida, 76, 77, 371.
Tetis [Τηθύς] ,principio cosmogónico, 95, 96, 187, 189, 190.
theoxénia, 157.
tíadas, 260.
tíasos, 303.
Tiempo [Χρόνος], 268, 269.
Tierra, madre de todo, 155; ver Gea.
Tiestes, 74, 77, 80, 89.
TIMOTEO el Eumólpida, 350, 364.
Tíndaro, 289, 290, 295.
Tirinto, en el mito, 55; su palacio, 58, 159.
Tisámeno, 296.
Titanes, 34, 187, 229, 269, 270.
toro, su culto en Creta, 30, 33, 73, 137.
totemismo, 101.
Trabajos y días, de Hesíodo, 227, 233, 235, 236.
Trifilo [Τρίφυλλος], 296.
Triptólemo, 93, 298.
Troya, 202, 292; sus guerras, 81, 189, 202, 295; su caída, 203, 207, 295, 343.
tumbas de pozo en Micenas, 129.
Tykhê, 349, 350, 372.

Urano, 96, 97, 232, 344.

WUNDT, W., 63, 64, 65, 216.

Yámidas ['Ιαμίδαι], familia, 297.
Yasio ['Ιάσιος], 139.
Yola, 69.
Yolcos, en el mito, 57.

Zagreo, 269, 270.
Zamolxis o Zalmoxis, 252.
Zeus, 21, 34, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 75, 77, 119, 159, 167, 168, 173, 184-190, 193-196, 198, 199, 202, 204, 205, 207, 210, 214, 220, 228-230, 232, 236, 250, 268, 269, 283, 287, 328, 335, 342, 344, 349, 356, 358, 368, 370; como dios de la lluvia, 115, 154; su nacimiento, 21, 44, 46; en Homero, 154, 165, 166; Zeus [Ζάς] en Ferécides, 268; Zeus Basileo, 154, 318; Zeus Buleo, 154, 155; Zeus Catarsio, 164; Zeus Ctesio, 48, 63, 157; Zeus Ctonio, 154, 155; Zeus Dicteo, 47; Zeus Eleuterio, 158, 162; Zeus Efestio, 155; Zeus Filio [Ζεὺς Φίλιος], 157; Zeus Fixio [Ζεὺς Φύξιος], 163; Zeus Herqueo, 158, 159; Zeus *Hikétas,* 159; Zeus Ideo, 21, 35; Zeus Labrandeo, 25; Zeus *Maimáktês,* 116, 147; Zeus Metecio [Ζεὺς Μετοίκιος], 159; Zeus Miliquio (*Meilíkhios*), 147, 157; Zeus Olbio, 145; Zeus Patroo [Πατρῷος], 159; Zeus Plusio [Πλούσιος], 157; Zeus Polieo, 161, 162; Zeus Sabacio [Σαβάζιος], 46; Zeus Sosípolis, toro ofrendado en Magnesia a, 137; Zeus *Sôtêr,* 148; Zeus Xenio, 157; Zeus Velcano [Fελχανός], 36, 62.

INDICE

Prefacio 7

Abreviaturas 16

I. La religión cretomicénica y sus supervivencias en la religión griega 17

II. Orígenes de la mitología griega 53

III. Creencias y rituales primitivos 99

IV. Dioses de la naturaleza y de la vida humana 134

V. Antropomorfismo y racionalismo homéricos . 170

VI. Legalismo y misticismo 225

VII. La religión cívica 278

VIII. La religión de las clases cultas y la religión de los campesinos 324

Índice analítico 375

SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN NOVIEMBRE DE 1961
EN ARTES GRÁFICAS
BARTOLOMÉ U. CHIESINO, S. A.
AMEGHINO 838 - AVELLANEDA
BUENOS AIRES